

نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية

في السِّيَرِ والاجْتِهَادِ

للمشرق الفرنسي
هنري لاووست

ترجمة

محمد عبد العظيم علي

تقديم وتعليق

دكتور مصطفى حامى

دار الانتشار

عابدين - القاهرة



القسم الاول
الدعائم العقدية في الإجتماع السياسى

القسم الأول

الدعائم الدينية في مذهب الإجتماع السياسى

الفصل الأول : الله

الفصل الثانى : النبى صلى الله عليه وسلم

الفصل الثالث : السلف

الفصل الرابع : أصول الفقه

الفصل الأول

الله

برغم أن غرضنا الرئيسى هو دراسة مذهب ابن تيمية الاجتماعى السياسى، فقد يستحيل علينا أن نحيط بأطراف هذا المذهب وأن نحدد مختلف الأفكار والمفاهيم التى يتضمنها بترتيبها المتسلسل من غير أن نستعرض بادية ذى بدء أفكار ابن تيمية الجوهرية فى العقيدة^(١) والنبوة والأصول التشريعية التى هى أساس لترتيب وتقسيم مجموع دراساته ومذهبه، ثم لتقويمها من جديد.

إن مذهب ابن تيمية الاجتماعى السياسى هو قبل كل شىء نظام للحكومة الدينية^(أ)، أو صاحبة التفويض الالهى *théocratique*، كما أن منهجه نوع من التفسير، فلا مفر إذن من أن نتأمل فى مبدأ الأمر التصور الذى يبنى على أساسه مذهب ابن تيمية - ألا وهو حديثه عن الألوهية ذاتاً وصفاتها^(٢)، وذلك فى إطار القضايا التى يطرحها الجدل العقلى الاسلامى.

وسوف نتساءل على التوالى عن كيفية تصور ابن تيمية للعلاقة بين الذات والصفات، ثم لطبيعة الصفات المختلفة، وأخيراً لنوعية أفعال الله، وهى التى

(أ) هذا المصطلح من وضع المؤلف طبقاً لتصوره لمرحلة من مراحل أنظمة الحكم فى أوروبا، ولكنه لا يتصل من قريب أو بعيد بنظام الحكم فى الاسلام، اذ ليس فيه سلطة دينية بالمعنى الكهنوتى، ولا سلطة زمنية منفصلة عن الدين، بل السلطة واحدة، تقوم على أساس الاسلام وتطبق الاسلام وحده، لأن الاسلام دين، والدولة جزء منه، والسياسة وهى رعاية شؤون الناس - حكم شرعى من أحكامه.

تمجلى إماماً في فعل خلاق (خلق) وإماماً في فعل تشريعى (أمر) (٣)، أو
باصطلاح شيخ الاسلام تمييزه بين الإرادة السكونية (إنما أمره إذا أراد شيئاً
أن يقول له كن فيكون) (٨٢ يس)، والإرادة التشريعية.

١ - الذات والصفات

توجب العقيدة في نظر ابن تيمية بالانصاف الله إلا بالعبارات التي وردت
عنه أو عن رسوله (٤). وعلى ذلك فإن ابن تيمية ينطلق من القرآن مع إفراد
عناية خاصة بسورة الإخلاص التي «تعاذل ثلث القرآن» برغم إيجازها الشديد.
(قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد *
وهذه السورة في الحقيقة تقرر أولاً العقيدة الأساسية في الاسلام، ألا
وهي «التوحيد» (٥)، ثم تعلن عن عدم مشابهة الله المطلقة وتنزهه تعالى عن
وجود نظير له مطلقاً. وتبدأ العقيدة عند ابن تيمية بالتجريد، فتؤكد
في إجمال أن الله - سبحانه وتعالى - «ليس كمثل شيء سواء في ذاته أو في
صفاته أو في أفعاله»

وهذا الوضع المبدئي الاساسى مقرر في أصنى منابع المذهب الحنبلى وهو
موافق أيضاً للحكمة في موافقة النصوص، وهي التي نجد لها عند أقدم من
ألف في العقائد أمثال مالك وعثمان بن سعيد الدارمى (أ)، الذين كانوا
يمتنعون عن البحث في (الكيفية) فيما يتصل بالطبيعة الالهية (٦). غير أن هذه
الفكرة لها طابع فلسفى ولها طابع أعمق عند ابن تيمية (٧)، فبمقتضى نزعة

(أ) هذا الموقف المبدئى ليس مقررأ فى المذهب الحنبلى فحسب بل أن الفقهاء الأربعة اتفقوا
على تقرير هذا الأصل متابعة للاتجاه السلى .

الإنتخابية (أ) électisme يقر ابن تيمية (لكل مذهب بفضل) ، ويدمج في مذهبه الخاص هذه الفكرة التي وجدها عند جهم ، وهي فكرة بدت له في غاية الخصوصية ، وتقوم على عدم المماثلة مطلقا بين الله ، وبين أى واحد من خلقه (ليس كمثل شئ) (٨) (ب) وترجع القوة التي يؤكد بها هذه القاعدة المبدئية إلى شدة معارضته لزرعة التشبيه العقلانية الموجودة في الفلسفة ، التي ترى أن الله فكرة ، وبالتالي لوحدة الوجود الموجودة في مدرسة ابن عربي وإذن فالله وحده هو الذى يعلم عن نفسه العلم الحقيقي لأن علم الرسول لم يكن إلا علما ذاتيا وجزئيا . وهكذا انطلق ابن تيمية من فكرة عدم مشابهة الله ، ونجح في توضيح مفهوم نسبية علم الانسان أكثر مما نجح سابقوه ، وبسط مفهوم النسبية هذا على مختلف المجالات في نظرياته .

(أ) لا نفر المؤلف عن تسمية الزعة عند ابن تيمية بالزرعة الانتخابية ، اذ نرى انه في نقده للآراء والفرق والمذاهب يفاضل بينها بالمقارنة بالاصول الشرعية ، وبالموازنة بعقائد السلف .

مع العلم بأن حقيقة عدم مماثلة الله سبحانه وتعالى لمخلوقاته مصدرها القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وليس جهم بن صفوان كما ظن المؤلف .

(ب) كان الائمة - كما يذكر شيخ الاسلام - اذا سئلوا شيئا من صفات الله عز وجل لم ينفوا المعنى بل يشبوه وينفون الكيفية . كقول مالك بن أنس لما سئل عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فقال : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وكذلك ربيعة قبله ، وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول ، فليس في أهل السنة من ينكره ، وقد بين أن الاستواء معلوم ، كما أن سائر ما أخبر به معلوم ، ولكن الكيفية لا تعلم ولا يجوز السؤال عنها . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٢ ، ٣٣

بعد هذا تكون العقيدة عند ابن تيمية إيجابية ، فتأخذ هيئة المصالحة (١) والتوفيق (٢) . أما الموضوعان اللذان يتم التوفيق بينهما فهي التجسيم الحرفي عند المشبهة ونفي صفات الله عند النفاة . ولقد أخذ ابن تيمية عن مذهب المشبهة العناية بالالتزام بحرفية النص ، وكذلك فكرة إثبات صفات متعددة لله . ومن هنا اتسم الحل الذي وضعه لبعض القضايا التقليدية في العقيدة الإسلامية بطابع المحافظة بعض الشيء ، مما ساعده على نشر فكرته في رفض مذهب التجسيم . فالقرآن يقرر أن الله استوى على العرش (٣) ، وإليه تصعد ضراعة العباد ، وإليه تتجه الوجوه وترفع الأيدي في الدعاء . وطبقاً لكلمات الحديث فإن الله « ينزل » (٤) كل ليلة إلى السماء الدنيا ويستمع للدعاء العباد . وأيضاً في الآخرة تقتصر رؤية (٥) الله على الفائزين بالجنة .

ولقد قدمت المدارس الكلامية والفلسفية حلولاً متنوعة لهذه القضايا بدأت من حرفية « الحشوية » ، إلى تأويل الباطنية .

أما رد ابن تيمية فقد كان واحداً في قضايا عرش الله ونزوله ورؤيته ، ومضمونه أنها كلها « حق » ، أما الكينية فلا ندرى عنها شيئاً ، والائمان بها واجب ، أما محاولة الكشف عن سرها فهي بدعة خطيرة .

وأما القضية الثانية : قضية نفي صفات الله ، فقد فندها ابن تيمية بأقصى شدة عرفتها مؤلفات العقيدة الإسلامية ، وذلك بعد أن ذاعت ذيوماً كبيراً ،

(١) إننا مضطرون لتأكيد ما سبق بيانه فننفي فكرة التوفيق ، أو النزعة الانتحائية التي فهمها المؤلف خطأ ، فقد عارض ابن تيمية نفاة الصفات الإلهية والمحسنة جميعاً ، لمخالفتهم لما قرره القرآن الكريم وورد بالسنّة النبوية .

وكان لها أثرها - الذى يمكن للباحث الكشف عنه - فى المذاهب المتنوعة ،
وكان هذا مع تمسكه بفكرة عدم مماثلة الله تعالى مطلقاً لمخلوقاته .

ومن المعلوم كيف تمكن جهم (١٣) بأسلوب جدلى متطور ، وعن طريق
النفي ، من تعريف تنزه وتعالى الذات الالهية la transcendence وكانت
نقطة البداية عنده فى ذلك هي سورة الاخلاص .

وأخذ المعزلة بفكرته من بعده ، كما استمرت بعد ذلك فى مذهب الفلسفة
الإسلامية العقلية ، فلقد نفي الفارابى (١٤) وجود الصفات ، واقتصرت الذات
الإلهية فى نظره على فكرة بسيطة خالية من أى مضمون ، ثم تناول ابن سينا
فكرة الفارابى عن الله وعمقها ، وأصبح مفهوم (الله) فى نظره خلواً من
كل المقولات العقلية ، فهو ليس له كفه ، ولا تقيض ، ولا جنس ، ولا نوع
ولا يمكن لتعريف أن يحيط به ، كما أنه يخرج عن حدود المكان والزمان .

وأثرت هذه الآراء فى تكوين عقيدة ابن رشد ، فقد فسر نفي الصفات
بطريقة أخرى ، ولكن كان ذلك بحيث حافظ على مبدأ عدم مماثلة الذات
الالهية ، وعلى وحدانية الله المنزهة عن كل تركيب ، وأخيراً على أفعاله التى
توصف بالاحتمية المنطقية .

وكان نقد ابن تيمية فى مبدأ الأمر موضوعياً (١٥) ، ثم صار بعد ذلك
تاريخياً ، فقد رد ابن تيمية مذهب المعطلة إلى مؤسسه الأول ، وهو الساحر
اليهودى ، الذى أراد أن يسحر النبي ، ، وذكر أن الذى نقله عنه هو جعد بن
درهم ، وتابعه عليه جهم بن صفوان ، ثم ذاع المذهب مع ضعف الخلافة
الأموية ، فقد كان دائماً وراء كل تفكك مذهبي وكل أزمة سياسية فى

الإسلام^(١٦) مؤامرة أو مؤثرات أجنبية ، وقد كان نقد ابن تيمية يقوم غالباً على تحليل جسدلى ، فالتجسيم كامن فى رأيه بشكل لا شعورى فى أصل مذهب الجهمية الذى ينسب صفات الله ، وذلك لأنه قد استحال عليهم تصور الصفات الالهية بغير قياسها على معطيات الحواس وبتعبير دقيق قيم من تعبيراته الحاصلة فى ردوده الجدلية على الفرق ، استطاع ابن تيمية أن يخلص إلى أن كل واحد من أنصار التعطيل هو واحد من المشبهة المجسمة ، أى (كل معطل مشبه)^(١٧) . وبوصفه عالماً فى الأخلاق وفقهياً أكثر مما هو عالم فى التوحيد ، فإن ابن تيمية يحكم على الآراء استناداً إلى وظيفتها وقيمتها العملية (أ) فالإله اللانهاى والمجرد من الصفات الذى يتصوره الجهمية ، يمكن أن يشبه العدم أو الفراغ . ولا يمكنه أن يشيع الورع العملى عند المؤمنين ، لأن حياتهم الروحية تفترض إلهاً يتصف بالعناية والمحبة ، وتتسع رحمته حتى تلبى أبسط رغبات الحياة اليومية وأكثرها سذاجة . تتفق إذن عقيدة الجهمية مع إلحاد الملاحدة ومادية الدهريين . وهذه العقيدة موجودة فى أساس حلولية ابن عربى ، فقد ترتب على المبالغة فى تفريغ مفهوم الإله من أى تحديد إيجابى أنه لم يبق فى نهاية المطاف - إذا رفضنا أن ننفي وجود الله - إلا أن نقرر وجود الله فى كل مكان وأن ندج الخالق والمخلوق^(١٨)

ومذهب ابن تيمية من مذاهب الصفائية^(١٩) . وهو تعبير استخدمه

(أ) إن لم يكن ابن تيمية عالم توحيد ، فن ؟ ! .

أما الربط بين الآراء ووظيفتها وقيمتها العملية فهو تصور فى ذهن المؤلف ولم يدر بخلد شيخ الإسلام ، لأنه كان محكوماً بمنهجه السلفى . (راجع مقدمة الجزء الأول)

الاولى القول بأنه تابع السلف . قال الشهر ستانى فى تعريفه للفظ (الصفائية) : =

بمعنيين مختلفين : فأحياناً يقصد به الذين يعتبرون الصفات حقائق لها وجود إيجابى (القدماء) ، وأحياناً أخرى يعنى به علماء التوحيد الذين يكتفون بتأكيد وجود صفات متعددة لله . وهنا أيضاً نجد أن الخلاف كبير فى علم التوحيد الإسلامى . فاعتماداً على منهجه العام فى العرض والنقد تناول ابن تيمية قضية الذات والصفات من منطلها . فاعتبر مقالات الإسلاميين ، للأشعرى أفضل عرض للعقيدة داخل المذاهب (٢٠) وهذا يقتضى الرجوع إلى أقدم أفكار الفرق فى مجال السنة لكي نتبين موقف ابن تيمية .

ومن المعلوم أن التفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال التى قررناها

== « اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية : من العلم ، والقدرة والحياة ، والارادة، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال، والاكرام ، والجود، والإنعام والعزة، والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات ، وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً ، وكذلك يثبتون صفات خبرية ، مثل اليدين والوجه ولا يقولون ذلك إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات ، والسلف يثبتون ، سمى السلف : صفاتية ، والمعتزلة : معطلة » . الملل والنحل ج ١ ص ٩٥ ط صبيح ١٣٤٧ هـ

وعندما يذكر ابن تيمية السلف يقصد الصحابة والتابعين وتابعهم الى عبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل والبخارى صاحب الصحيح وأمثالهم (شرح العقيدة الاصفهانية ص ٦٠) . وقد اجتهد فى البحث والتنقيب عن رأى السلف ومن تابعهم كائمة أهل الحديث وأمثال أبي اسماعيل الانصارى وابن عبد البر وأصحاب أحمد كالجلال وصاحبه أبي حامد وداود الاصفهاني وأتباعه ، متخذاً من إجماعهم حجة إزاء المخالفين .

قال (والله يعلم انى بعد البحث التام ومطابقة ما أمكن من كلام السلف ، ما رأيت كلام أحد منهم يدل نصاً ولا ظاهراً ولا بالقرائن - على نفي الصفات الخبرية . (مجموعة الرسائل الكبرى ص ١ ص ٤٧٠ - ٤٧١) .

موجودة في أساس المذاهب على اختلافها ولقد صيغت هذه التفرقة بموقف الله تجاه نفسه وموقفه تجاه الخلق ، (٢١) . ومن جهة أخرى فان نظرية (أ) الكلاية (٢٢) أدخلت مفهوم «الصفات العليا» التي توجد مع كونها أزلية - بين صفات الذات وصفات الأفعال ، وهذه الصفات العليا ليست إلا «معنى» في مفهوم الله . ولقد تحقق التوفيق . بمعرفة الكرامية (٢٣) بالإلتجاء إلى مفهوم جديد هو «خلق في الذات» (إحداث في الذات) . الله جوهر واحد وبسيط . وجميع الصفات الأزلية في كونها مع الله لا تتجلى إلا بالانتقال من القوة إلى الفعل . ويرى السالمية (٢٤) أن الله «يتجلى» بخلقته لمخلوقاته . ويفضى هذا الاعتقاد إلى التأكيد المتناقض لكمال الله ولوجوده في كل مكان في آن واحد (٢٥) . وتقف عقيدة ابن تيمية في معارضة تامة لتصورية (ب) conceptualisme الكلاية - التي نقل الأشعرى بمضها - وتميل إلى الإقتراب من نظريات الكرامية وبدرجة أقل من السالمية . وسوف تبرز نزعة مذهبه للتوفيق syrcrétisme في طريقتة في تصور علاقة الذات بالصفات ثم ترتيب الصفات الرئيسية (ب) .

إن قضية علاقة الذات بالصفات هي قضية علاقة الواحد بالتعدد بعد انتقالها إلى مجال العميدة . فقد كان دائما لعلم التوحيد الإسلامي ولل فلسفة الإسلامية فكرة رياضية عن الوحدةانية وأنها اعتبرا التعدد ثانويا ومشتق من الحقيقة tréal .

(أ) معارضته لأراء الكلاية عن كلام الله عز وجل إذ أنهم أول من ميز بين الكلام النفس الذاق والحروف والاصوات . (ينظر مقالات الاسلاميين للأشعرى)
(ب) إن أفضل منهج لبيان رأى ابن تيمية في الالهيات هو الاستشهاد بالنصوص الواردة عنه نفسها بدلا من تلمسها لدى الفرق المختلفة كما يصير المؤلف .

ويرى الأشعري أن الله واحد في ذاته وهو لا يتعدد إلا في مظاهر أفعاله تجاهنا . ومن هنا نشأت التفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال . وعلى هذا الأساس يبدو علم الإنسان وكأنه عامل يبذر التنوع في الأمور — وهو تنوع ذاتي لأن الحتمية يستحيل معرفتها في حد ذاتها . ولقد حافظت الفلسفة دائماً على وحدانية الله الأساسية ونسبت جميع صفات الله إلى المعرفة . وتحاول نظرية النفيض ، ونظرية العقول العشرة أن تعالج فلسفياً العلاقة بين الله والعالم فجعلت هذه العقول وسطاء بين الله وبين العالم المخلوق بوصفه كوناً متسلسلاً تقدمت بذلك تفسيراً للانتقال من وحدانية الله غير المشروطة إلى تنوع المخلوقات اللانهاية للحقيقة . ويظهر أن ابن تيمية قد أجاد فهمه لهذه النظرية . إذ عدها من قبيل الماهيات العقلية المجردة ، فهي مجرد افتراض ذهني لا وجود عيني له في الواقع (١) (٢٦) .

والمؤكد أن مذهبه يتمسك بقوة لانقل عن قوة الفلاسفة ، بضرورة الحفاظ على مبدأ وحدانية الذات الإلهية . ويرفض أن يتصور أن هذه الوجدانية تتناقض مع التنوع ، ويستبدل بتصور الوجدانية الرياضى تصوراً عضوياً . قاله واحد ومتعدد في نفس الوقت (٢٧) : « الذات واحدة والصفات متعددة » وهكذا يظهر أن مما يناقض المنطق ومعطيات التجربة الشخصية ، أن نتصور ذاتاً مجردة من صفاتها أو صفة « ليس لها محل » في ذات (٢٨) . إن هذا التصور الكلي بما يتضمنه في آن واحد من وحدانية وتعدد ، ويُفسر الضمير مفهومه

(أ) وفي مواضع كثيرة من كتبه يجد ابن تيمية هذه النظرية جذوراً عند فلاسفة اليونان . فيصفهم بأنهم من عبدة الكواكب كارسطو وذويه وأن نظرية العقول العشرة هي انعكاس لمعتقداتهم في تأليه الكواكب .

الأول هو بمثابة حجر الأساس في مذهب ابن تيمية . فنجده عنده في النبوة وفي الأصول وفي الاجتماع السياسي ومن باب أولى في الأخلاق .

ومن هنا وجب الرد على مجموعة أولى من القضايا هي قضية عدد الصفات . فهل صفات الله محدودة العدد ؟ كان الحل الذي قبلته غالبية علماء أصول الدين المجديين يمكن تلخيصه فيما يلي : حدد ابن كلاب عدد الصفات العليا الوسيطة بين الذات والأفعال بعشر هي القدرة والعلم والحياة والثبات والخلود والسمع والبصر والكلام والإرادة والكراهة *no lo nie* . وخفض الأشعرى عددها إلى سبع هي العلم والقدرة والحياة والإرادة وهي كلها معان بسيطة ثم السمع والبصر والكلام . وأعد الباقلاني قائمة بها خمس عشرة صفة سابقة في خلودها . أما السالمية فإن عدد الصفات عندهم غير (أ) محدود (٢٩) . وهو موقف ابن تيمية . ففضلا عن أنه يدمج مع الصفات مفاهيم اعتبرها علماء العقيدة تابعة لذات الله أو لأفعاله ، فانه يؤكد أن العقل عاجز عن أن يحيط بتراء الحقيقة الذي لا ينضب . وهذا التعدد اللانهائي ألا يمكن إرجاعه إلى الوحدة ، أو على الأقل إلى بعض الصفات الجوهرية التي تتولد عنها الصفات الأخرى بطريقة التركيب أو التأليف *synthèse* (٣٠) وعلى هذا أرجع الفارابي وابن سينا جميع

(أ) ان عرض لاووست للقضية بهذه الصورة يجعلنا نفهم التقاد السلف للنظرة الصحيحة لمسألة الصفات الالهية ، ثم جاء علماء الكلام بما عجز عنه السلف !! وهذا غير صحيح كما أثبتته شيخ الاسلام (فالذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، فانه قد علم بالشرع مع العقل ان الله تعالى ليس كمثل شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله) .

(شرح العقيدة الاصفهانية ص ٨) .

الصفات إلى وحدة فكرة «خالصة» . أما ابن تيمية فإنه يرى أن التعدد لا يمكن أن يرجع إلى الوحدة ، كما أن الوحدة لا تشتق من التعدد . أما نظريته عن المعرفة - وبرغم أنها كانت لا زالت في بداية تكوينها وبرغم تعارضها الصارخ في بعض مظاهرها (أ) مع النزعة العقلانية - فهي تركز على إثبات أن العقل لا يحيط بالحقيقة إلا بإضعافها وتحويلها إلى مجموعة من التماثلات والتجريدات ، وينتهى إلى نزعة تعدد مثلها الأعلى هو اكتشاف المظاهر المتعددة للحقيقة وثنائها اللانهائي وذلك عن طريق معرفة متدرجة عن الفردي والخاص .

إن صفات الله — نظراً للترابط المتبادل الذي يجمع بين الذات والصفة — هي (ب) صفات كمال^(٣١)، سواء توصلنا إلى هذا الكمال بطريقة موضوعية بالنسبة

(أ) لا نستطيع إيجاد عذر للمؤلف في حكمة على نظرية المعرفة عند ابن تيمية بتعارضها مع النزعة العقلانية ، بينما كتاباته كلها تؤكد توافق الأدلة الشرعية مع الأدلة العقلية كما أوضحنا في المقدمة ، ونعود فنختصر رأيه في هذه الكامة الموجزة ، قال (وقد ذكر الأمدى ثلاثة أقوال في طرق العلم : قيل بالعقل فقط والسمع لا يحصل به كقول الرازي ، وقيل بالسمع فقط وهو الكتاب والسنة ، وقيل بكل منهما ، رجح هذا وهو الصحيح . ويقصد بذلك موضوع النزاع في معرفة الله وتوحيده وأصول الدين . (ص ١٧٣ - ١٧٤ النبوات)

(ب) استخدم ابن تيمية قياس الأولى في إثبات الصفات والأنعال الالهية كالسمع والبصر والكلام ونحو ذلك حيث يجب اتصاف الله سبحانه وتعالى بصفات الكمال دون النقص ، وعلى هذا يقول :

(كل كمال يثبت لخلق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه ، فالخالق تعالى أولى به . وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه) موافقة صريح المعقول ج ٢ ص ١١٢

لله ذاته ، أو قدرناها بالنظر إلى إجلال الإنسان لله . وهكذا ترتبط قضية الصفات بقضية الأسماء (٣٢) . ويرى ابن تيمية أنه ليس هناك انسجام حقيقي بين الصفات والأسماء : فالفهومان غير متطابقين بأي حال من الأحوال . وبشير ابن تيمية إلى أن القرآن لم ينسب إلى الله إسمى* والمريده* والمتكلم* ، (أ) ولا شك أنه ينبغي أن نفهم من ذلك - كما سنرى - أن الإرادة والكلام (ب) صفتان جوهريتان إلى درجة أننا نجدتهما في جميع الصفات الأخرى . ومع ذلك فإنهما لا يتضمنان - من وجهة نظر النسبية الإنسانية - أى تقدير ذاتي قيمة . فإن كل عمل للإرادة أو كل كلمة لاستوجب الحمد أو الذم . ولا ينبغي لأى مؤمن وهو فى خشوع صلواته الشرعية أو دعواته الشخصية أن يدعو الله بهذين الاسمين . وهكذا تتحدد وظيفة أسماء الله ومضمونها أن كل اسم من الأسماء يعبر عن صفة كمال تتناسب مع قيمة فعلية فى مراتب التقديرات الإنسانية . وهذه الوظيفة مزدوجة . فهى من جهة تسمح بأن تسند كل

(أ) يذكر ابن تيمية أن تسمية الله سبحانه بأنه مريد وأنه متكلم ، فإن هذين الاسمين لم يردا فى القرآن ولا فى الاسماء الحسنى المعروفة ومعناها حق ولكن الاسماء الحسنى المعروفة هى التى يدعى الله بها وهى التى جاءت فى الكتاب والسنة وهى التى تقتضى المدح والثناء بنفسها .
(شرح العقيدة الأصفهانية ص ٣)

(ب) تكتنف أفكار المؤلف فى هاتين الصفتين كثيراً من الغموض ، بالرغم من وضوح فكرة شيخ الاسلام عنها . ونكتفى بإيراد نصاً مختصراً يتضمن حديث الشيخ ، فقد ذهب الى ان (ما يوصف به الرب من الكلام والإرادة فقد دلت عليه أسأؤه الحسنى وقد اتفق سلف الامة وأئمتها على أن الله تعالى متكلم بكلام قائم به ، وإن كلامه غير مخلوق ، وأنه مريد بإرادة قائمة به وإن إرادته ليست مخلوقة) . (نفس المصدر السابق ص ٤) .

صفة من صفات الكمال إلى نص أى إلى معطيات صادرة عن الله ، إذ يستحيل على إشرافات العقل وحدها أن تحدد هذه الصفات (أ). ومن جهة أخرى تؤكد عدم (irréductibilité) الانقاصية المطلقة للمثل الأعلى وللحدث . ولا شك أن ابن تيمية - وهو يبحث نظرية الأسماء - كان يفكر في ابن عربي الذى لايفصل بين الإرادة بمعناها الواسع والإرادة المعيارية (٢٣) (الإرادة والمشيئة) واستطاع بذلك أن يستبعد التمييز بين عمل الله الخلاق (خلق) وعمله التشريعى (أمر) ، والذى يحيز الانتقال من (descriptif) الوصفى إلى (normatif) المعيارى وأن يدمج مجموعة من الحقائق في مراتب من القيم ، وأن يتوصل في النهاية إلى نفى القيم وإلى الإلزامية في الخضوع للحدث .

(أ) ماهذا الخلط ؟ إن آراء شيخ الاسلام واضحة تماماً لأنها مستمدة من كتاب الله سبحانه وتعالى ، وهو في حديثه عن الصفات الالهية كان ملتزماً تماماً بما أورده الكتاب الحكيم . ولنتركه يتكلم في هذا الموضوع الذى أشبعه شرحاً وتوضيحاً . قال في كتابه (اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم) :
(والله تعالى يخبر في كتابه : أنه حى ، قيوم ، عليم ، حكيم ، غفور ، رحيم ، سميع بصير ، على ، عظيم خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وكلم موسى تكليماً . وتجلى للجبل فجعله دكاً ، يرضى عن المؤمنين ويهذب على الكافرين . إلى أمثال ذلك من الأسماء والصفات .

ويقول في النفس (ليس كئله شئ) ٤٢ : ١١

(ولم يكن له كفواً أحد) ١١٢ : ٤

(هل تعلم له سمياً) ١٩ : ٦٥

(فلا تجعلوا لله أنداداً) ٢ : ٢٢

فنفى بذلك أن تكون صفاته كصفات الخاوقين وأنه ليس كئله شئ ، لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا في شئ من صفاته وأفعاله . قال تعالى « سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ، تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن . وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً » ١٦ : ٤٣ .

ص ٤٦٦ / ٤٦٧ مطبعة السنة ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م .

لقد تعرضنا الآن لقضية جديدة هي قضية تفاضل الصفات^(٣٤) . ولقد كان لعقيدة الصفاتية التقليدية دائما بعض النفور من تصور وجود تفاضل بين الصفات باعتبار أن الصفاتية قد خضعوا لحرفية أهل الحديث وأنهم سلموا - بعكس الجهمية والمعتزلة - بتعدد صفات الله . فلا يليق بكمال الله أن يتضمن درجات . فضلا عن أن هذه الصفات متطابقة بعضها مع بعض بينما التفاضل يفترض وجود فرق بينها في الطبيعة . إن هذه العقيدة وهي على هذه الدرجة من العقلانية ليس لها محل في مذهب ابن تيمية الإداري التعددي الوظيفي . بل إن مفهوم (التعدد) و (التفاضل) قد أصبحا في نظره غير قابلين للاتصال مما اضطر معه ابن تيمية إلى أن يخصص بحثا مطولا هو (جواب أهل الإيمان) لكي يثبت أنه ينبغي تقرير التفاضل بين الصفات المختلفة . ويستحق بحث كتاب «جواب أهل الإيمان» الجدلي أن نعرض مضمونه هنا . فقد اقتصر على إغراق النظريات المخالفة بطوفان من النصوص الشرعية (أ) . وأخضع مفهوم التطابق للمراجعة والنقد أمام حقائق التجربة الذاتية كما فعل في التصور الحسابي للوحدة . ويخلص إلى فكرة أن أي تفاضل لا يقتضى وجود فروق في الطبيعة وإنما يتطلب تنوعا في مشاركة العوامل التي يكون منها التناسق النهائي للكل . ولقد أدخل بذلك مفهوما جديدا هو مفهـوم الوظيفة أو باستخدام عباراته - مفهوم « المقصود » الذي صار أحد الأفكار التي تميز بها مذهب ابن تيمية . وفي نفس الوقت يخفف التمييز الذي قرره علماء الجدل بين صفات الذات وصفات الأفعال : ففي نزعة ابن تيمية الإرادية تبـدو صفات الذات وصفات الأفعال مرتبطة ارتباطا لا انفصام معه^(٣٥) .

(١) لم يفرقها بالنصوص الشرعية بل دحضا وأماط اللثام عن زيفها بهذا المنهج المقارن .

٢ - الصلوات الجوهرية

كثير الاختلاف بين المتكلمين المسلمين عن الصفات الالهية وأيهما أقرب إلى الذات ، (أخص الصفات) (أ) . وقال الجبائي إنها البقاء ، وقال أبو هاشم والباقلاني والجزيني إنها «القدرة» ، وقال الحسن البصري^(٣٦) إنها «العلم» . ويرى ابن تيمية أن هذه الصفة هي «الإرادة»^(٣٧) . ولقد ثار ابن تيمية في هذه النقطة الجديده على النزعة العقلانية للفلسفة الكلامية التي أرجعت الإرادة إلى العقل بفضل الفارابي وابن سينا . والواقع أن هذين الفيلسوفين لا يعتبران الإرادة عنصراً أصلياً للذات الالهية - برغم أنه لا يحدث شيء في هذا العالم إلا بموافقة الله . لأن هذه الموافقة تتحول بدورها إلى مجرد فكرة . ولم تحظ بتأييد ابن تيمية أيضاً النزعة العقلانية المعتدلة عند الرازي وتلميذه الأصمفاني . فلا شك أن هذين العالمين يؤكدان وجود إرادة في الله لا تتحول إلى صفة أخرى . ولكن ابن تيمية لم يسلم بالمنزلة التي حددها لصفة الإرادة داخل مجموعة الصفات ولا بأسلوب الاستدلال الذي اعتمدا عليه . إذ أن تأكيد الإرادة يكون في هذه الحالة بأدلة شكلية . فيقول الرازي إن العقل يريدنا أن نقرر أن لله سلطة (ب) تتمثل في أنه يلحق بكل ذات أحداثاً

(أ) المصطلح المستخدم في علم الكلام وهو صفات الذات «كالخياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام للتمييز بينها وبين صفات الأفعال كالخلق والزول والإتيان .
(ب) استعرض ابن تيمية الأقوال المختلفة في الإرادة الالهية ونقدها ، ثم بتغير القول الصحيح على الوجه التالي :-

«وهو سبحانه إذا أراد شيئاً من ذلك قللتنا في أقوال :

قليل : الإرادة قديمة أزلية واحدة ، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ونسبتها إلى الجميع واحدة ، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا تخصص . فهذا قول ابن كلاب ، والأشعري ، ومن تابعهما .

تبرز فرديتها . ويرى ابن تيمية أن الإرادة قبل أن تكون ضرورة منطقية -
هي حقيقة واقعة في التجربة الشخصية . وهو لا يسعه - مثل الأصفيهاني -
أن يعتبرها آخر الصفات العقلية التي تأتي في الترتيب بعد صفة الحياة مباشرة ،
وقبل صفة الكلام التي هي أولى الصفات المقررة بالوحي . والواقع أن
الإرادة في نظره هي الشرط اللازم لظهور أى فعل من أفعال الله بل ولوجود
الصفات الأخرى ذاتها . فلا غنى عنها في الفعل الخلاق (تكوين) لأن الله
يخلق بالإرادة وليس بطبعه . وهي لا تقل أهمية في عمل الله التشريعي
(تشريع) ، لأن الفقه الناتج عن هذا النشاط هو نظام من الأوامر والنواهي^(٣٨)
ومن هنا كان التمييز الذي يقرره ابن تيمية بمجموعة اصطلاحات - قد تكون
غير دقيقة أحيانا - بين الإرادة الخلاقة بمعناها الواسع (المشيئة) وبين الإرادة

= وكثير من العقلاء يقول : إن هذا فسادا معلوم بالاضطرار ، حتى قال أبو البركات : ليس
في العقلاء من قال بهذا .

والقول الثاني : قول من يقول بإرادة واحدة قديمة مثل هؤلاء ، لكن يقول : تحدث عن
تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة ، كما تقول الكرمية وغيرهم .

وهؤلاء أقرب من حيث أثبتوا إرادات الأفعال . ولكن يلزمهم ما لزم أولئك من حيث
أثبتوا حوادث بلا سبب حادث ، وتخصيصات بلا مخصص .

والقول الثالث : قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الإرادة به ، ثم إما أن يقولوا
ونفس الإرادة ، أو يفسرونها بنفس الأمر من الفعل .

وكل هذه الأقوال قد علم أيضاً فسادها .

والقول الرابع : إنه لم يزل مريداً بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم ، وأما إرادة الشيء
المعين فأنما يريد في وقته .

وهو سبحانه يقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها . فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ،
وأراد فعله في الوقت المستقبل ، لكن لم يرد فعله في تلك الحال ، فإذا جاء وقته أراد فعله .

فالأول عزم ، والثاني قصد .

تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٢٤٠ : ٢٤١ .

المعيارية (الإرادة) وذلك اقتداءً بالسالمية وبمعكس واحدية ابن عربى .

«والعلم» (٣٩) بعد الإرادة من الصفات التى أثارته أكثر القضايا فى الجدل العقلى الإسلامى . فيؤكدهم بعد الأشعرى - بلا قيد أو تحفظ - لانهائية علم الله الذى يعلم مقدما كل ما سوف يقع فى الكون وينفذ علمه إلى أدق أسرار النفوس . بينما يستبعد المعتزلة من علم الله الأفعال الإنسانية الحرة ويقتصرون هذا العلم على المواد والكميات universeaux . وترى فلسفة الفارابى وابن سينا أن الله يعلم هذا الكون فى النطاق الذى يعلم فيه ذاته ، فهو لا يحيط إلا بما هو عام ولا يعلم الفردى (أ) . أما ابن تيمية فيقرر أن الله علماً لا نهائياً يحيط بالكميات فضلاً عن أدق مشاعر المخلوقات وأخفى أعمالها وذلك حتى يتمكن من أن يوقع عليهم الجزاء العادل إن خيراً فخير وإن شراً فشر .

أما صفة النمو (٤٠) (القدرة) فهى مصبغة صياغة غاية الأصاله فى مذهب ابن تيمية . فالقرآن يؤكده قوة الله القاهرة وينسب إليه صفات العدل والخير والرحمة . ويشير ابن تيمية إلى أن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله . وللاصول إلى حل لهذا (ب) التناقض الظاهر لم يلتزم ابن تيمية

(أ) يقصد إنكار الفلاسفة علم الله عز وجل بالجزئيات .

(ب) لفظ (التناقض) من الألفاظ التى استخدمها بعض المستشرقين بسبب عدم تدبرهم للقرآن . وقد وردت الآيات القرآنية للرد على أمثال هؤلاء . فإن الله تعالى قال (أفلا يتدبرون القرآن ؟ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) ٨٢ النساء . وقال (أفلم يدبروا القول) ؟ ٦٨ المؤمنون وقال (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته ، وليتذكر أولوا الألباب ٢٩ ص وقال (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) ٢٤ سورة محمد ، فأمر بتدبر الكتاب كله .

بالمعطيات القرآنية وحدها وإيماءاً قام بإجراء نقد شامل للحلول التي طرحتها المذاهب المختلفة . وهناك اتجاهان متعارضان يقفان وجهاً لوجه ويصنفهما ابن تيمية بالقدرية . أحدهما (ويسميه أيضاً القدرية المجبرة ونادراً الجبرية)^(١) ، يجمع بين الجهمية والأدعية ويتصور أن قوة الله قوة تحكمية تابعة لهوى قاهر . فالإله إذا اتصف بالشفقة أو حتى بمجرد العدل فإن قوته القاهرة عند ذلك تختفى وتتوارى ولا قيمة للآلام التي تعانيها مخاوقاته الضعيفة بغير جريرة جبروته وسلطانه . فليس أمام الإنسان إلا أن يرضى بأن يكون آلة ذات شعور . أما الفريق الثاني (ويسميه ابن تيمية العدلية) ومنهم المعتزلة والفلاسفة والشيعة ، فإنهم يقررون أن الإنسان حر في تصرفاته ، ولا يستطيعون أن يعاقب الله الناس أو يثيبهم على أعمال كان هو وحده الذي أرادها . فضلاً عن أن الإله وهو في قوته القاهرة إذا وقع منه عذاب على برىء بدافع الهوى ، فإنه يدفع الشعور القطري بالعدل إلى الثورة ،

= وقد عالج علماء السلف هذا الموضوع باستفاضة وكثرت مؤلفاتهم ، مثل كتاب (الرد على الجهمية والزنادقة) للامام أحمد بن حنبل ، و(تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة) .

موجز ابن تيمية عرض أسباب الادعاء وأهله بقوله :

(وأن يجوز أن يقال في بعض الآيات أنه مشكل ومتشابه إذا ظن أنه يخالف غيره من الآيات المحكية البينة ، فإذا جاءت نصوص بينة غشكة بأمر وجاء نص آخر يظن أن ظاهره يخالف ذلك يقال في هذا أنه يرد به المتشابه إلى الحكم ، أما إذا نطق الكتاب أو السنة بمعنى واحد لم يجوز أن يجعل ما يصاد ذلك المعنى هو الأصل ، ويجعل ما في القرآن والسنة مشكلاً متشابهاً ، فلا يقبل بمادل عليه . نعم ، قد يشكل على كثير من الناس نصوص لا يفهمونها فتكون مشكلة بالنسبة إليهم لعجز فهمهم عن معانيها ، ولا يجوز أن يكون في القرآن ما يخالف صريح العقل أو الحس ، إلا وفي القرآن بيان معناه ، فان القرآن جعله الله شفاء لما في الصدور وبياناً للناس فلا يجوز أن يكون بخلاف ذلك) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٤

ويهدم أساس وجود الأديان ، وبالتالي مبدأ المحافظة على القيم . ويرى ابن تيمية أن كلا الاتجاهين غير مقبول . فقد أخطأ كل منهما في إنكار أحد عنصري القضية إذ تخلى أحدهما عن العدل من أجل القوة والثاني عن القوة من أجل العدل . فحاول مذهبه أن يكون وسطاً وتوفيقاً بين المذهبين السالفين .

ولقد قدمت حلول مختلفة لمحاولة تحقيق المصالحة . فعرض الأشعري فكرة اكتساب^(٢) الإنسان للأعمال المرادة من الله . بينما اكتفى الماتوريدى بأن ترك للإنسان مجرد وهم عن الحرية ، عندما أشار إلى أن الضمير يميز بين القرار المسبب وبين العمل اللا إرادي شبه الواعي .^(٣) وقيل إن الله هو خالق أعمال الإنسان العادلة والحسنة وأن الإنسان مسئول عن المعاصي التي تصدر منه . ولقد وقف ابن تيمية بالمرصاد لكل محاولات التوفيق السالفة وبين لنا أسباب ذلك . فان (أ) الاكتساب الذي قرره الأشعري هو من الغموض بحيث يبرر النقد الذي وجه إليه . وأورد بالمنهاج

(أ) يقصد فكرة الكسب التي قال بها الأشعري ، ويحددها الشهرستاني على النحو التالي :
« ... لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض .. »

غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقبه القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد العبد وتجود له ، ويسمى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلاقاً من الله تعالى : ابداعاً واحداثاً وكسباً من العبد : حصولاً تحت قدرته ..

الملل والنحل ١٥ ص ٨٨ : ٨٩ .

ويعلن ابن تيمية على ذلك بقوله (الكسب الذي اثبتوه لا تعقل حقيقته) ثم يبين عقيدة أهل السنة والجماعة إذ يعتقدون أن العبد فاعل لفعله حقيقة ، بخلاف جمهور الأشعرية القائلين أنه فاعل مجازاً وليس حقيقة (كتاب الصفة ١٥ ص ١٥٢) .

بعض آيات الشعر التي تسخر من هذه الفكرة . أما مذهب الماتوريدي فانه لم يقرر أى حل . إذ اكتفى بإبداء مجرد ملاحظة عن شعور الإنسان تجاه حريته . وأما أن ننسب إلى الله القدرة على الخير وإلى الإنسان القدرة على الشر فهو تكرار للمجوسية وللصراع بين هاتين القوتين في هذا الكون .

فعلى الرغم من أن النصوص التي إذا نظرنا إليها منفردة قد توحي بتحكم^(٤٤) القوة الإلهية ، فإن ابن تيمية قد أثبت نظرية التحديد الذاتي لقوة الله . فلا شك أن الله قوى وقادر ولكن هذه القوة الكاملة والمطلقة ينبغي منطقياً أن تحمل في ذاتها القدرة على الخضوع طواعية لمقتضيات العقل والعدل . وهل معنى ذلك أن ابن تيمية قد بلغ حد تقرير أن الله منح الإنسان قدراً من الحرية (أ) ؟ . نستطيع أن نعتقد ذلك عند الاطلاع على بعض كتاباته فضلاً عن أنه يسلم أحياناً مع شيء من التردد بوجود أسباب ثانوية .^(٤٥) لقد حاول ابن تيمية أن يفصل في القضية بوصفه عالماً في الأخلاق وبوصفه فقيهاً .^(٤٦) ولقد فرق ابن تيمية بين نزعته العملية (ب) pragmatisme وبين وجهة نظر المعرفة ووجهة نظر العمل . فالإنسان بمقتضى الفكر الديني يكتسب تدريجياً شعوراً بالحتمية المطلقة . ولضرورات الحياة الاجتماعية والأخلاقية

(أ) لا بل أثبت حرية الإنسان ومستوليته عن أفعاله :

(فالعباد فاعلون حقيقة) ص ١١١ شرح العقيدة الواسطية وفي موضع آخر يقول (...) وإذا اعتقد أحد أن الأعمال التي أمر الله بها لا يحتاج إليها ، ولا فرق بين أن يعملها أولاً يعملها كان كافراً) .

ص ١٠ (رسالة القضاء والقدر) مكتبة أنصار السنة المحمدية ١٣٨٥ هـ ١٩٦٣ م .

(ب) يرى ابن تيمية أن العلم والعمل مرتبطان ، أما نزعته العملية الغالبة فهو تفسير للمؤلف لانوائفه عليه .

عليه ان يلهم نفسه طواعية بالاعتناع بحريته (١٧). ولا يستطيع الإنسان ان يكتسب هذه الحرية الا بخضوعه للشرعة . غير ان هذه النظرية تضي طابعا رواقياً على جانب من فكر ابن تيمية .

وثمة صفات أخرى لله تستبعد التحكية التي ارادت النظرية الأشعرية ان تنسبها إلى قوة الله . فالله رحمة وخير . ويؤكد ابن تيمية كذلك وجود صفة المحبة (١٨) بين صفات الله : فالله يحب الأوامر التي تصدر عنه ويجب كذلك من عباده من يطيعه . هذا هو المذهب الذي يتفق - كما يبدو من المنهاج على الأقل - مع تعاليم السلف ومع أئمة شيوخ العلم . وهو يتعارض مع مبادئ الجدل العقلى التي ترد محبة الله إلى إرادته ومحبة المؤمنين لله إلى عزمهم على طاعته . فارادة الله تنظمها حكمته ، إذ لا يستساغ أن يخلق الله الكون ثم يفرض عليه شرعة بفرض (اللعب) أو لمجرد ممارسة قوته القاهرة (أ) (هزلا) (١٩) .

ولقد نفت مجموعة كبيرة من علماء العقيدة صفة الحكمة . فرأى جهم أن في إخضاع سيادة الله غير المحدودة لمقصد معين انتقاص من هذه السيادة . وانتقل هذا الرأى برمته إلى العقيدة الأشعرية وبخاصة إلى فخر الدين الرازى . ويستند إلى حجج مختلفة ذات طابع لغوى ومنطقي . فليس فى القرآن أدنى حرف يشير إلى النصدية وإنما نجد فقط علاقات سببية فإخضاع قوة الله لغاية معينه تقييد لها . فضلاً عن أن التسليم بأن الله خلق الكون لسبب متميز فى

(أ) ما أجدرنا أن نستشهد بالآيات القرآنية ، كقوله تعالى : (ما خلقت هذا باطلاً سبحانه) وقوله عز وجل (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً)

ذاته يؤدي إلى إدخال التركيب والتعدد في مفهوم الله .

بينما يرى غيرهم من العلماء أن الحكمة صفة مشتقة وثانوية ، ويقررون أن صفات الله هي العلم والإرادة والقوة ، أما الحكمة فترجع إلى علمه بأفعال الإنسان وإلى قدرته على إطلاقها كيفما شاء . ولقد سلم غالبية السنية - دون أن يصلوا إلى درجة الإجماع التام - بأن أفعال الله تخضع لغاية حكيمة سامية . وذكر المنهاج أم العلماء الذين انضموا إلى آراء السلف (١٠) مع وجود خلاف خفيف بينهم .

ويحتل ابن تيمية بين هذه المذاهب الأخير مركزاً يؤكد أصالته تأكيداً واضحاً . فبتأثير عقيدة الشيعة والطوسي والجلي قرر ابن تيمية أن الكون عمل من أعمال لطف الله . فالله في محوه لطيف وحكيم ، ومن المنطق أن نجد في الخلق بعض صفات الخالق ، فالله كله عناية . providence والشر ليس له وجود (أ) حقيقي في الكون . وكل ما أراده الله يستجيب لعدل سام ولطف نهائي بشـرط أن ننظر إليه نظرة شاملة لا نظرة المعرفة الجزئية الناقصة التي تتصنف بها الخلائق . ولقد كان المذهب الأشعري مذهب الحرية التعسفية . وعارضته الفلسفة بنظام الضرورة المطلقة . وكانت عقيدة ابن تيمية علامة على دخول نزعه تفتالية في العقيدة السنية لها أصل (ب) أفلاطوني اتسعت وتعمقت فيما بعد بكتابات ابن القيم الجوزية (١١) .

(أ) لا ينسب الشر إلى الله عز وجل ، وقد استشهد ابن تيمية بآيات عديدة لهذا الغرض ، مثل (أشريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً) .

(ب) كيف أغفل المؤلف تحليله في الفصل الثاني عند حديثه عن شخصيته ابن تيمية الفكرية؟ قال هناك بالحرف الواحد (لقد أثر القرآن في تكوين فكر ابن تيمية تأثيراً ليس بعده تأثير ، وطوال حياته كلها كان شغله الشاغل هو تفسير القرآن تفسيراً شاملاً وحيًا) ص ٢٠٥ . =

لقد تجلت صفات الله السالفة لعباده أول الأمر عن طريق صفة الكلام . ولم يتضح مضمون مذهب ابن تيمية إلا بتفاعله مع القضايا (أ) التي فندها أو وافقها . ولقد اضطر نفاة الكلام كصفة من صفات الله إلى النظر فيما انتجه الكلام في الكتب المنزلة وسلمت تفسيراتهم طريقتين : الأول يقرر أن الله خلق (٢٢) الكلام في جسم غريب عليه (الخلق - إحداث في الغير) . وأيد هذا الطريق الجهمية والمعتزلة وأوجب المأمون الإيمان به كحقيقة

= وعاد هنا ليردد نغمة الأثر الأفلاطوني !!! .

إن المصدر الحقيقي لتفاوت الشيخ إسلامي بحث (ينظر ص ١١٨ من المقدمة) .

(أ) لو أسند المؤلف كلامه هنا إلى المصدر الذي استقى منه هذا الرأي لكان غيراً له ولذا . ولعلنا نجد تفسيراً لقوله (ولم يتضح مضمون مذهب ابن تيمية إلا بتفاعله مع القضايا التي فندها أو وافقها) . وذلك باستقراءنا لما أورده الشيخ في قضية خلق القرآن ، فقد أشار إلى محاوره عبد العزيز المحكي مع بشر المريس التي دارت أمام الخليفة المأمون ، وعنى بتسجيل أهم ما فيها ، أي الإلزامات التي يؤدي إليها القول بأن القرآن مخلوق ، وهي واحدة من ثلاث لابد منها : أن يقول إن الله خلق كلامه في نفسه ، أو خلقه في غيره ، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه . أما الأول فهو محال لأن الله تعالى لا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء . تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم .

ويتنج عن القول الثاني أن الكلام الذي خلقه الله في غيره هو كلامه ، فجعل الأقوال التي ذمها الله وذم قائلها كالكفر والفحش كلاماً لله ، وهذا محال لظهور الشناعة على قائله . ويظهر بطلان القول الأخير - وهو محال أيضاً - إذ لا يتفق مع قياس أو نظر ، لأن الكلام لا يصدر إلا من متكلم ، شأنه كالإرادة والعلم والقدرة لا يكون إلا من مريد وعالم وقدير (فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقاً علم أنه صفة لله ، وصفات الله غير مخلوقة فيظل قول بشر) موافقة صريح المعقول ص ٢ ص ١٢٦ . ويؤسس ابن تيمية رأيه على حجج عقلية متابعاً أيضاً لقول السلف ، إذ كون الرب لم يزل متكاملاً إذا شاء . مبنى على مقدمتين :

١ . على أنه يقوم به الأمور الاختيارية .

٢ . وأن كلامه عز وجل لانهاية له ، قال تعالى : (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جفنا بمثله مددا) منهاج ص ٧٩

للدولة . والثاني هو الفيض (٥٣) فالكلام فكرة عند الله يفيض بها على قلوب أفراد بواسطة عنصر العقل . وبعد أن عمق الفارابي وابن سينا هذا المذهب ، تناوله مؤلف (مشكاة الأنوار) و (كتاب المضمون به) وهو أيضا مذهب الصابئين وأنصار الاتحاد العمومي (الاتحادية) الذين يعتقدون نظريات الحلول .

ولقد وجه ابن تيمية نفس الانتقاد إلى هذين الفرضين المنطلقين من نفس المقدمات . فلا يجوز أن تنفي الصفات عن الذات لأن وجود الصفات مرتبط بالذات (أ) . فعندما يخلق الله اللون والحركة يخلقها في جسم وتصبح هاتان الصفتان ملكا أساسيا لذات هذا الجسم . إن أنصار الخلق أو الفيض قد تورطوا في نفس المأزق وكان ينبغي عليهم الاختيار بين نفى وجود الله (الإلحاد) أو بسط صفة الله على الكون المخلوق .

ويترتب على النفي الجزئي للصفات نفى للذات . وإذا حاولوا إثبات أن كلام الله مع كونه مخلوقا هو ملازم لله (كان به) ، فأننا نصل إلى حلول الله في جميع مخلوقاته .

ولم يحظ مذهب من المذاهب الصفائية بالقبول عند ابن تيمية في هذه النقطة الهامة سواء الكلائية (ب) أو الكراميه . ففي تصور conceptualisme الكلائية (٥٤) والأشاعرة ، تكون صفة الكلام فكرة (معنى) بسيطة أزلية مع الله ويكون التعبير عنها يختلف اللغات . والقرآن هو التعبير عنها باللغة العربية والتوراة التعبير عنها بالعبرية . ويعاب على هذه النظرية في نظر ابن

(أ) ربما يقصد لاوست أن الصفة تتعلق بالموصوف .

(ب) لم يقلها قبولا نهائياً ولكن رأى أن الفريقين يمدحان من جهة ويذمان من جهة أخرى ومدحهما يسبب أثبات بعض الصفات فكان ذلك وجه الألفصلية عند مقارنتها بالمعزلة ، ولكنهما لم يثبتا الصفات على طريقة السلف ، وهذا وجه ذمهما .

تيمية أنها تجعل الكلام صفة للذات وليس صفة للفعل أى أنها تستبعد أى نشاط لظهور كلام الله . اما الكرامية (**) فقد قالوا انه يوجد فى الله كيون لانهائى من الكلام وان الكلام كفعل ليس ازلياً . « فى بادى الأمر لم يكن لله كلام فخلق الله (احداث فى الذات) فى نفسه الكلام كما خلق الفعل . وأصبح له كلام وفعل (أى احدث صفة الكلام) » . ولقد تعرضت هذه النظرية فى كثير من الأحيان لنقد ابن تيمية برغم أن لها الفضل فى إبراز دور النشاط فى إيجاد الكلام . لقد أقلقته مفهوم الإحداث فى الذات ، واعتبره أحد التفسيرات الغامضة (المجملة) التى لا ترسم خطأ فاصلاً وإنما خطأ ناقصاً بين الخالق والمخلوق وتقضى بحيلة إلى الحلولية . ومع ذلك فيبدو لنا - كما سنرى فيما بعد - أن هذه النظرية وهى تفترض التميز بين الكون وبين الفعل قد تركت أثراً واضحاً على فكر ابن تيمية ذاته (أ) .

= أما ما تردد فى بعض كتب خصوم شيخ الاسلام وتأثره بأراء الكرامية المجسمة ، فان ما يعيننا هنا ، هو اثبات رأيه فيهم ، ولا يخرج فى الواقع عن موقفه العام من الفرق كلها ، إذ يؤيد الجوانب المتفقة مع أصول الكتاب والسنة والعكس صحيح ، أى ذم ما يراه مخالفاً لها . ولذلك ، فالكرامية عنده يأتون ضمن مثبتة الصفات ، ويلحقهم بالكلائية والأشاعرة فى كثير من مؤلفاته لأنهم ينتمون لدائرة أهل الإثبات ، فى مقابل النفاة من الجهمية والمعتزلة . ولكنه فى تناوله للمجسمة بعامة ، يهدم من المجسمة كالهشامية وغيرهم .

(أ) لقد عارضه شيخ الاسلام معارضة شديدة إذ لا يتصور أن الله تعالى خلق الكلام فى نفسه كما بينا آنفاً ، وقد حدد ابن تيمية موقفه بوضوح بعد عرضه للأراء الأخرى ، فقد ذكر اتفاق السلف واتباعهم على أن كلام الله غير مخلوق بل قائم به ، ثم نازعوا هل يتكلم بمشيئته وقدرته على قولين معروفين ، فالأول قول السلف والجمهور ، والثانى قول ابن كلاب ومن تبعه . ثم قال (بل نحن إذا اضطررنا إلى موافقة إحدى الطائفتين كانت موافقتنا لمن يقول إن الرب يتكلم بكلام يقوم بمشيئته وقدرته خيراً من موافقتنا لمن يقول إن كلامه إنما هو ما يخلقه فى غيره) .

ولقد وضع ابن تيمية نظرياته^(٦٦) تحت رعاية السلف وأحمد بن حنبل . فالقرآن هو كلام الله المنزل و غير المخلوق . وهو متوقف على إرادة الله لأن الله يتكلم حينما يشاء و يتوقف عن الكلام حينما يشاء وذلك مما يخالف نظرية السالمية . وبهذا المعنى يلغى أن تفهم هذه العبيقة (الكلام منه بدأ وإليه يعود)^(٦٧) . إذن لقد تكلم الله بالفعل (حتماً) من غير أن نستطيع أن نحدد الكيفية (بلا كيف) . وهذا لم يمنع ابن تيمية أن يتساءل عن طبيعة هذا الكلام . فكلام الله ليس فكرة بسيطة ولا حشد مادي صرف من الحروف والأصوات (صوت وحروف) بل إنه في آن واحد فكرة وصوت وحروف مرتبة نحو هدف معين (مقصود)^(٦٨) . وكلام الله يتمثل على شكلين شأنه شأن أى كلام . فقد يتضمن إخباراً . والخبر بطبيعته يحتمل الصدق والكذب ، أما كلام الله فكله صدق لأن صفات الله صفات كمال . وقد يكون كلام الله إنشاء^(٦٩) ، فإما أن يقوم الله بفعل من أفعال الخلق (تكوين) أو التشريع . ويتضمن كلام الله المتعدد تماضلاً ذاتياً . وتتفاوت قيمة الكلام باختلاف ظهوره . فالقرآن (أ) أفضل ، تليه التوراة وهي أفضل من الإنجيل^(٦٥)

(أ) يذكر شيخ الاسلام إن التوراة والإنجيل - قبل تحريرهما - والقرآن جميعاً كلام الله مع علم المسلمين بأن القرآن أفضل الكتب الثلاثة :

قال تعالى (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه) ، وقال تعالى (إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون) ، وقال تعالى (قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لأهأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) وقال تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله) .

فأعبر أنه أحسن الحديث فدل على أنه أحسن من سائر الأحاديث المنزلة من عند الله وغير المنزلة .

بكثير . ويتضمن القرآن ذاته درجات من التفاضل : فالفاتحة أفضل سورة لأنها تجمع تعاليم الإسلام برمتها ، وتليها سورة الإخلاص التي تعادل وحدها ثلث القرآن (٦١) .

نصل الآن إلى قضية أخيرة وهي (معنى القرآن) في نظر المؤمن الذي يقرؤه . ولا شك أن القرآن على هيئته المادية كجموعه من الأوراق (مصحف) لا يعتبر كلام الله . أما التلاوة المفسرة للقرآن بمعرفة الإنسان فلا يمكن اعتبارها معادلة لأي قراءة أخرى . فهي ليست تأملاً صافياً ينطلق فيه العقل وإنما هي دعوة إلى القلب وأمر إلى الإرادة . هل معنى ذلك أنه ينبغي على المؤمن وهو يتلو القرآن في خشوع أن يستحضر وجود الله معه ؟ (٦٢) .

تؤيد هذا الرأي واحدة السالمية التأملية ، وينحاز إليه باغتيال كثير من علماء العقيدة السنيين . وهناك بعض الغموض من الناحية التاريخية حول موقف أحمد بن حنبل من هذا الرأي . فبعض الروايات تنسب إليه القول بأن كل الحروف الساكنة التي ننطق بها أثناء تلاوتنا للقرآن هي غير مخلوقة . بينما تصوره روايات أخرى وهو يصعب اللغات على هذا الاعتقاد . ولقد بذل ابن تيمية جهوداً مضيئة للتوصل إلى رأي ابن حنبل الحقيقي وبالتالي إلى الرأي الصحيح . وانضم بتحفظ حذر (توقف) إلى هذا الرأي فقد قال إن أحمد بن حنبل اعتبر كل من يرى أن النطق بالقرآن مخلوق جهمياً ، وكل من يرى عكس ذلك الرأي مبتدعاً (٦٣) . ومن الواضح أن التضييعة

= شرح شيخ الإسلام المقصود بالقول أن كلام الله بعضه أفضل من بعض - وهو القول المأثور عن السلف - مستنداً إلى الأحاديث النبوية حيث أخبرت عن الفاتحة أنه لم ينزل في الكتب الثلاثة مثلاً ، ووصفت سورة الإخلاص بأنها تعدل ثلث القرآن ، وجعلت أله الكرسي أعظم آية القرآن ص ٦ : ٧ وأنظر ص ١٣٦ : ١٣٧ جواب أهل العلم والإيمان .

شغلت ابن تيمية كما كشفت عباراته الغامضة عن مدى تردده فيها . فأحيانا يفرق بين اللفظ الرباني الأصل وبين الصوت الإنساني الخلق ، وأحيانا أخرى يكتفى بالقول (إن اللفظ لفظ الله والصوت صوت التاري) (أ) وأوشك رأى صريح لابن تيمية أن يؤيد الاعتماد الذي طالما حاربه بشدة وهو حلول الله في أحد مخلوقاته ، بينما أوشك نفي صريح من جانبه أن يضعف القيمة النوعية لتلاوة القرآن ، عندما يتجلى فعل الله تجاه الكون في كل من إرادته المشرعة (أمر) وفعله الخلاق (خالق) .

٣ - الخلق

لا شك أننا نتوقع أن نجد عند ابن تيمية فكرة بدائية عن نشأة الكون . ذلك أن ثقافته العلمية كانت ضحلة بالقدر الذي ينتظر أن تكون عند أى عالم في التوحيد أو عند فقيه كرس جل جهده لقضية النشاط وترك للفرق المنسقة الخوض في النظريات الميتافيزيقية المشكوك فيها . وهناك أربع قضايا تتعلق بمسألة الخلق اعتمد عليها ابن تيمية في تحديد موقف العقيدة الصحيحة تجاه بحوث الفلاسفة . فهو يرى ان الله يخلق بفعل حر من إرادته وليس بطبيعته ولا بطريقة الضرورة المنطقية . فاقترء بالغزالي يحلل ابن تيمية بأسلوب الاستبطان مفهوم الفعل الخلاق باعتباره مرادفا للإرادة وللحرية وبالتالي لعدم التنبؤ imprévisibilité . أما في نظر الفلاسفة فان الله يخلق بذاته ، وفعله الخلاق وثيق الارتباط بعلمه . فالله يفكر في الكون وبينما هو يفكر فيه يخلقه

(أ) هذا خلط من المؤلف لم يصل فيه إلى رأى حاسم . وعذره أنه لم يقف على رأى شيخ الإسلام بين التفاضل المتشعبة عندما أورد الاتجاهات المتعددة في هذه المسألة .
(أنظر مقدمة الجزء الأول)

وهكذا بعد أن زاد ابن تيمية في انتقادات الغزالي ، سخط كل السخط على الفلاسفة حين أفرغوا مفهوم الإله من أى مضمون ، واعتبروا خلق الله أقل من الخلق الذى يستشعره الإنسان من ذات ضميره (٦٤) .

وكانت نظرة الفارابى وابن سينا على ان الله واحد . واجتهد هذان الفيلسوفان لإثبات ان الواحد لا يتولد عنه سوى الوحدة وذلك لاقتناعهما فى النهاية بالمبدأ الأرسطوطاليسى الذى انتقل إلى العقائد الإسلامية عن طريق (كتاب الأسباب) Livre des causes (والعقيدة المزيفة) Théologie apocryphe وانضمت إلى هذا المبدأ نظرية العقول العشرة التى كانت مهمتها المزدوجة هي الانتقال من الوحدة إلى التعدد ، وبنوع من التفاضل غير الملحوظ الإفضاء من الربانى إلى اللادينى . كانت حجج ابن تيمية ضد الفلاسفة نسخة من مجادلة الغزالي . وكان ابن تيمية يعجز خصومه عن الرد كما كان يفعل سابقه الشهير . فكان ينبغى إما التسليم بأن الواحد يستطيع أن يخرج من التعدد او الاعتراف بأن نقطة الانطلاق غير صحيحة والإقرار على الفور بالتعدد فى الله . ولقد ساعدت الفلسفة على تأخر القضية وعلى زيادة تعقيدها وغموضها وذلك بزيادة عدد الوسطاء بين الله والكون عن طريق نظرية الفيض والعقول العشرة . ولقد اعتقد ابن تيمية أنه أفلت من الصعوبة المزدوجة فى الانتقال من الواحد إلى التعدد ومن الربانى إلى اللادينى ، عندما استبدل بمفهوم وحدانية الله مفهوم الكلية وعندما سجل فى واجهة عقيدته مبدأ عدم مشابهة الله المطلقة بينه وبين خلقه (٦٥) .

ومن المعلوم أن خلود المادة كان أحد المسائل المقررة فى الفلسفة الإسلامية ولم تكن العقيدة السفية الراشدة لتسلم به . إذ هاجم الغزالي بعنف وخصص

له الجزء الأكبر من كتاب (التهافت). ثم جاء ابن تيمية من بعده ليواصل نقده في تفسير سورة الإخلاص وفي منهاج السنة وفي مقالة خاصة يبدو أنها مفقودة (٦٦). وكانت حججه في أول الأمر ذات طابع تاريخي . فقال إن الفلاسفة أرادوا أن يوفقوا بين الله خالق القرآن وبين مبدأ أرسطو عن خلود المادة . فكان من نتائج محاولة هذا التوفيق المستحيل أنهم أفسدوا كلا من العقيدة الصحيحة ونظرية أرسطو ، وجردوا إله القرآن من حرية . وجعلوا من إله أرسطو علة فعالة ونشطة - بعد أن كان في مذهبه العلة الغائية ، والمحرك الأول الثابت والهدف الذي تتجه إليه الأفلاك منجذبة بكأله المثالي (٦٧) . ثم صار نقد ابن تيمية جدلياً ومنطقياً . فاتجه إلى إثبات أن هناك تناقضاً بين ما هو ممكن وما هو خالد . بالإضافة إلى أن تجريد الله من أي تحديد إيجابي مع اعتبار المادة موجودة من الأزل بالضرورة ، يصل بنا إلى اعتبار الله هو الكائن الممتنع الوجود ، وإلى الإقرار بأن المادة هي الحقيقة الوحيدة الصحيحة (٦٨) . (أ)

ومعلوم أيضاً كيف أن كثيراً من علماء العقيدة الصحيحة قد تبنوا نظرية الجوهر الفرد atomisme ، اعتقاداً منهم أن في ذلك حفاظاً على قدرة الله وعلى المبدأ النقلي الذي يقرر خلود المادة والحركة ، فضلاً عن أن هذه النظرية التي بمقتضاها يخلق الله ذرات مجردة من أية طاقة ذاتية . كانت تفرى الانجهاات الآلية mécanistes واتجاهات مذهب المناسبات occasionalismes

(أ) كانت الصعوبة في أذهان الفلاسفة القائلين بالتولد ، وقد الفهم ابن تيمية في مؤلفاته العديدة - ولا سيما بالكتاب الذي أشار إليه المؤلف - تفسير سورة الإخلاص .

وإننا لنعجب من تجاهل لاووست لوجهة نظر شيخ الإسلام في هذا الموضوع الرئيسي من موضوعات البحث . (ينظر ص ٣٣ وما بعدها : تفسير سورة الإخلاص) . وما بعده ٥٢٠٥ ،

في العقيدة الأشعرية . ولقد كانت متناومة نظرية الجوهر الفرد *atomismo* كبيرة من جانب الجدل العقلي الإسلامي قبل ابن تيمية بوقت مبكر . فوجهت إليها اشد الطعنات منذ نشأتها ، في عصر العلاف من جانب النظام وأبي حاتم وبعدهما الغزالي وفخر الدين الرازي والشهرستاني . فلم يكن ابن تيمية في حاجة الى رواد قبله ، لقد عرفهم وعول على بحوثهم . ومع ذلك فقد كانت مهاجمة لنظرية الجوهر الفرد (٦٩) صادرة عن وظيفة مذهبه . إن مفهوم الذرات (الجوهر الفرد) المتجانسة والمتماثلة هو تصور عقلائي صرف . إنه فكرة يعجز العقل أن يتصورها وافترض غير خاضع للتجربة الحسية ، وهو ليس ضرورياً لكي يصبح الاستمرار والتغير في مجال الطبيعة والأخلاق مستساغين عقلا . ولقد عارض ابن تيمية هذا البناء النظري للفلسفة (أ) العقلية الآلية باستخدام شهادة الحس المشترك ومعطيات العلم المباشر . وفي تفسير سورة الإخلاص تناول ابن تيمية بالتحليل الدقيق الشعور الذي يدركه الضمير عن الاستمرار وعن التغير . وشعر بانجذابه بفطرته نحو حلول حريصة على الوحدة أكثر من التعدد وعلى الإرادة أكثر من العقل وعلى الاستمرار أكثر من عدم الاستمرار . وكان لهذه المعارضة لنظرية الجوهر الفرد في المذهب الأشعري وبصفة عامة للترعة العقلانية الآلية في الدراسات الإسلامية النظرية ، أثر كبير في تطور الجدل العقلي الإسلامي فيما بعد . لقد احتفظت نظرية

(أ) ثم أنها تمس حقيقة التنزيه لله عز وجل وكأن الفعل الالهي طبقاً لهذا المذهب يقتصر على الجمع والتفرقة دون الخلق الشامل .

وما أدق تصوير شيخ الاسلام لمذهب الفلاسفة هنا بقوله (وهؤلاء ، إذا حققت ما يقوله من هو أقربهم إلى الإسلام كابن رشد الحفيد ، وجدت غايته أن يكون الرب شرطاً في وجود العالم لافاعاله) ص ٥٦ تفسير سورة الإخلاص .

الجوهر الفرد بمرکزها دون تراجع بفضل النسقي والإيجي والتفتازاني، ولكن كثيراً من أتباع ابن تيمية ومنهم ابن القيم الجوزية واصلوا وعمقوا الخطوط الأولية للتحليل النفسى الذى تميز به فكر استاذهم (١٠) .

٤ — التشريع (امر - شريعة)

وكما خلق الله الكون أنشأ نظاماً من الأوامر والنواهي . لقد وهب الناس شريعة (١١) . ولا شك ان الشريعة لا تشترك فى الطبيعة الإلهية ولكنها تنبىء عن بعض صفات صانعها ، بل من الجائز أن نستشف بعض الشبه بين الصفات المتوفرة فيها وبين تناسق الخلق فى شموله . إن الشريعة واحدة (الحكم واحد) ، ولهذا رفض ابن تيمية رفضاً باتاً أن يقبل التعدد فى الحقائق القانونية وذلك فى معارضه نزع الغزالي العمليه pragmatisme . وتتضمن الشريعة عدداً لا يحصى من المحاسن ، وحكمة لا مثيل لها ، ورحمة واسعة ، وعدلا لا يستطيع أى تشريع إنسانى أن يدانيه مهما بلغ من الكمال . ومن جملة هذه الصفات هناك ثلاث عنى بها ابن تيمية عناية خاصة . فالشريعة أولا شاملة . ليس هناك مجال فى الحياة الفردية أو الجماعية ، الروحية أو المادية إلا وقد وضعت له حلا يتميز بالمنطق والعدل والخير . وهي بيان كامل عن الأحكام الربانية فى مبادئها العامة وفى تطبيقاتها الفرعية (أصول وفروع) ، فى معناها العميق وفى معناها الحرفى (باطن وظاهر) . والشريعة ثانيا مقبولة عقلا . فلا يستساغ للوحى والعقل أن يتعارضا (أ) . والنقل الصحيح والعقل

(١) كثيراً ما يردد ابن تيمية هذه القاعدة ، فالمعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول لا يناقضه ولا يعارضه ، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول ، وإنما يقع التناقض بين ما ما يدخل فى السمع وليس منه ، وما يدخل فى العقل وليس منه .

الصريح مظهران لحقيقة واحدة . فالكائن واحد والصفات التي تعبر عنه متعددة . والشريعة صادرة عن إرادة الله وهي مفروضة باسم السلطنة . ولا يكونها مدموعة بحكمة الله البالغة فهي الرشاد . وعلى ذلك فقد توصل ابن تيمية إلى حل للقضية التقليدية الخاصة بعلاقة الشريعة بالفلسفة ، وأفلت من مجازية allégorisme ابن سينا ونزعة ابن رشد العملية pragmatisme وخصص لكل منها جمهورين ومنهجين . والشريعة أخيرا ذات فائدة عظيمة (مصلحة) . لقد منحها الله للناس من كرمه بارادة حرة ، وليس بلفظ واجب كما يقرر الطوسي والحلي في تعاليمهما . وكما أن الله هو الصدق في جلالة فانه لا يعطى خلقه - كقاعدة للعبادة التي أمرهم بها - مبدأ للحياة لا يتوافق مع قواهم أو تثبت التجربة عدم صلاحيته بصفة دائمة . فينبغي إذن على الشريعة دائما أن تسير الظروف التي تتطلبها حياة الناس . وهكذا انطلق ابن تيمية من تعريف نوعي للشريعة وتمكن من إبراز مرونتها بنزعتها التجريبية

= (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) ٢٠ ص ٢٠٧ المطبوع على هامش منهاج السنة النبوية بالمطبعة الأميرية بمصر ١٣٢١ هـ

ويقصد بالمعقول : المعقول الصريح الذي يعرفه الناس بفطرتهم التي فطروا عليها من غير أن يتلقاه بعضهم عن بعض كما يعلمون تماثل المتماثلين واختلاف المختلفين .

ويوضح أن دلالة القرآن على الأمور نوعان : -

أحدهما = عبر الله الصادق ، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق ، كما أخبر الله به .

والثاني = دلالة القرآن بضرب الأمثال وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب .

فهذه دلالة شرعية عقلية . فهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها . وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل .

ينظر رسالة (تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال) .

مجموعة الرسائل والمسائل ٥ ص ٤٠ ط المنار ١٣٤٩ هـ

المسايرة للظروف ، وعارض الفكرة الشكائية الجامدة التي يقترحها الفقهاء عنها بمفهوم الشريعة المنزلة من عند الله .

ومما تقدم يتجلى أن عقيدة ابن تيمية لا تهدف إلا إلى غرض واحد هو أن تصبح أساساً لنظامه الأخلاقي وبالتالي لكل فلسفته القانونية والاجتماعية. فالغرض الذي يهدف إليه فعل الله التشريعي لا يمكن معرفته في حد ذاته ، أما من خلال القرآن فيمكن تعريفه للإنسان في صورة عمل ونشاط . يقول الله في كتابه « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ولا إله إلا أنا فاعبدون ، لم يخلق الله الكون إلا لعبادته . » ويذهب إلى أن نفس معنى العبادة^(٧٢) بالممارسة المنظمة والدائمة . وهذا المفهوم له أهمية قصوى في جوهر مذهب ابن تيمية . فهو موضح في مقدمة (الحسية) ويفسر كل كتاب (السياسة الشرعية) فليس للدين من هدف سوى الله ، وكلمة الله يجب أن تسود فلم يخلق الله الكون إلا ليعطى . ومن أجل هذا الهدف أنزل كتبه وأرسل رسله . وسوف نرى أن نظام ابن تيمية الاجتماعي السياسي والأخلاقي يتركز على تعميق تدريجي لهذا المفهوم الجوهرى ألا هو العبادة الخالصة لله .

الفصل الثاني

النبي [صلى الله عليه وسلم]

لقد طرأ على نظرية النبوة^(٢٧) تطور كبير في الجدل العقلي الإسلامي. فكاد الأشعري أن يمسها في بحثه عن العقيدة عند حديثه عن شفاعة النبي . وعرض الغزالي في «الاقتضاء في الاعتقاد» قائمة بجملة العقائد السنية ، واكتفى يبحث بعض المسائل عن بعثة النبي . ومع ذلك فقد احتلت نظرية النبوة مكاناً بارزاً في مذهب (أ) ابن تيمية . فباعتبار هذا المذهب مذهباً جدلياً كما يتجلى ذلك

(أ) ليس لابن تيمية مذهب خاص فيما سماه المؤلف (نظرية النبوة) ، بل اعتمد على أدلة الكتاب والسنة وأخذ يشرحها ويفسرها .

مثال ذلك استدلاله بما ذكره الله تعالى في سورة التوبة والفتح والصف أنه أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله . والهدى هو هدى الخلق إلى الحق وتعريفهم ذلك وإرشادهم إليه . وهو سبحانه إذ ذكر الأنبياء ، نبينا وغيره - ذكر أنه أرسلهم بالآيات البينات ، وهي الأدلة والبراهين البينة المعلومة علماً يقينياً ، إذ كان كل دليل لابد أن ينتهي إلى مقدمات بينة بنفسها قد تسمى بديهيات ، وقد تسمى ضروريات ، وقد تسمى أوليات . وقد يقال هي معلومة بأنفسها ، فالرسل صلوات الله عليهم بعثوا بالآيات البينات . وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال (ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما آمن على مثله البشر ، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة) ، وهو سبحانه إذا خاطب جنس إلا نسي ذكر جنس الأنبياء وأثبت جنس مجاءه وأباه ، وإذا خاطب أهل الكتاب المقربين بنبوة موسى خاطبهم بأثبات نبي بعده ، كما قال في سورة البقرة في خطابه لنبي إسرائيل لما ذكر ما ذكره من أحوالهم مع موسى وذكرهم بانعامه عليهم وبما فعلوه من السيئات ومغفرته لها .

من منهاج السنة ، فقد نشأ بادیء ذی بدء في معارضة لنظرية الشيعة عن الإمامة التي وضعها الطوسي والحلي ، وبدرجة أقل في معارضة بحوث ابن عربي التي تقرر تفضيل الولاية على النبوة حتى في محمد (صلى الله عليه وسلم) ذاته . هذا التأثير هو ما سنحاول تحليله عند دراسة وظيفة النبوة ، وعصمة محمد (صلى الله عليه وسلم) ، وطبيعة معجزاته ، لننتهي إلى قضية ميراثه للعالم .

١ — طبيعة النبوة ووظيفتها

إن مذهب ابن تيمية لا يولي عنايته بالمسائل المتعلقة بطبيعة الوحي وحركته بقدر ما يهتم بالنبوة ووظيفتها العقدية التشريعية . ولهذا فقد عني كل العناية بإبراز الحقائق التي وردت بالقرآن وبالسنة والتي تعطى بعض التفصيلات الثانوية في هذا الموضوع . إن الله يقرر في حربه تامة إرسال واختيار الأنبياء وليس ذلك تحت إكراه عقلي كما يقول الطوسي والحلي . وهو سبحانه يبلغ رسالته إلى الناس بثلاث وسائل (٧٤) . فقد يكلمهم بغير حجاب كما حدث مع محمد (صلى الله عليه وسلم) ليلة الأهراج حيث دخل في اتصال مباشر مع الله . والغالب عن طريق ملائكته فتنقل إليهم أو امره

== قال تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب وقفيننا من بعده بالرسل ، وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ، أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ، ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون) ٨٧ البقرة .

ثم ذكر محمداً فقال (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به ، فاعنه الله على الكافرين ، يئسوا اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فإموا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين) البقرة ٨٩ .

ينظر ص ١٦٥ وما بعدها من كتاب النبوات

ونذره . وقد يكون عن طريق الإلهام في حالة اليقظة أو النوم (أ) .

إن هذا الحذر في التحديد النصي لطريقة الوحي كان رد فعل ضد المذهب الصوفي الفلسفي الذي يعيب عليه ابن تيمية بصفة دائمة أنه يحاول أن يغترف

(أ) عالج ابن تيمية باستفاضة موضوع الوحي لكي يشجب ادعاءات صوفية الفلاسفة عنه ، شارحاً ومفصلاً كيف بدأ الوحي وكيف يتم ، مستنداً إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة . وكان على علم تام بمذاهب الفلاسفة وعلى دراية عميقة بأقوالهم حيث فندها وشرحها مبنيًا انحرافها ومباينتها للشرع والعقل . ونظراً لمعرفته بصللة فكرة التولد عندهم بأفكارهم عن النبوة ، فقد أظهر تهاافتها بأسانيد عقلية وشرعية .

ومن أقواله (وهم يزعمون أن أول ما صدر عن رب العالمين جوهر قائم بنفسه ، وأنه رب جميع العالم ، وأن «العقل العاشر» هو رب كل ما تحت فلك القمر، ومنه نزلت الكتب على الأنبياء... ولهذا كان قولهم في (النبوة) إنها مكتسبة ، وأنها فيفيض يفيض على روح النبي إذا استعدت نفسه لذلك ، فن راض نفسه حتى استعدت فاض ذلك عليه . وأن الملائكة هي ما يتخيل في نفسه من الخيالات النورية ، وكلام الله هو ما يسمعه في نفسه من الأصوات بمنزلة ما يراه النائم في منامه .

ومن عرف ما أخبر الله به عن ملائكته - جبريل وغيره - في غير موضع علم أن هذا الذي قالوه أشد مخالفة لما جاءت به الرسل من أقوال الكفار المبطلين من اليهود والنصارى .

فإن الله أخبر عن الملائكة لما جاءوا إبراهيم في صورة البشر أضيافاً ، ثم ذهبوا إلى لوط ، في غير موضع . وأخبر عن جبريل حين ذهب إلى مريم ، وتمثل لها بشر أسويها ، ونفخ فيها .

وكان جبريل يأتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي غير مرة ، وأتاه مرة في صورة أعرابي . وفي الصحيحين عن عائشة أن الحارث بن هشام قال «يارسول الله ، كيف يأتيك الوحي ؟ قال «يأتيني أحياناً في مثل صلصلة الجرس ، وهو أشد علي ، فيفصم عني وقد وعيت ما قال . وأحياناً يتمثل لي رجلاً ، فيكلمني ، فأعني ما يقول » . وقالت عائشة «لقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً » .

ص ٢٧٧: ٢٧٧ كتاب الرد على المنطقتين .

ومن هنا يظهر مخالفة قول ابن عربي للكتاب والسنة عندما زعم أن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى النبي .

(ينظر كتاب الصفدية ص ٢٤٩) ١- تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم

هل يتفق ابن تيمية حقاً مع وجهة نظر الحل في النبوة ؟

لابن تيمية مؤلف مستقل باسم (النبوات) عالج فيه الموضوع باستفاضة (للمراجعة) .

من نفس المنبع الذى أخذ منه الملك الذى كان يزور النبى (٧٥) فيهدم بذلك الحدود بين النبى والحكيم والفيلسوف ، أو يثبت تفوق حديث أرسطو على حديث محمد (صلى الله عليه وسلم) . ومن المعلوم أن اتحاد العقل الإنسانى والعقل الوسيط فى الملك جبريل كان من القضايا الجوهرية فى فلسفة الفارابى وفلسفة ابن سينا . ومعنى هذا الاتحاد مجرد اتصال بين الروح والعالم المعقول وليس اندماجاً كاملاً بين الإنسان وبين الله . والوحى والإلهام وإن اتفقا فى طبيعتهما يختلفان فى الطريقة . فبينما الحكميم لا يصل إلى الاتحاد الصوفى إلا بفضل طول التأمل ، فإن النبى يتحقق له الوحى بممارسة فورية لقدرة خاصة على (التخيل) . ولقد انتقل هذا التفسير الفلسفى والمجازى للحقائق النبوية بعد تنسيقه إلى مؤلفات الفارابى الهامة ثم انتقل إلى ابن سينا ، ومن بعد ذلك ظهر ثم انتقل فى بعضه فى مذهب الغزالى الصحيح (٧٦) .

وعلى العكس كان تأثير الشيعة على بقية النظرية جوهرياً . فالنبى فى نظرية الحلى - وظيفته الأساسية أن يكون وسيطاً بين الله وبين الناس ، وذلك بخلاف الإمام والعالم ، وهما أيضاً وسيطان وإنما بدرجة أقل ، لأنها ينقلان الرسالة الربانية المبلغة بواسطة النبى وذلك عن طريق تفسيرها . وهذا هو موقف ابن تيمية (٧٧) الذى لم تكن فكرته المفصلة فى هذه النقطة الخطيرة فى العقيدة على وفاق تام مع نفسها . فقد انسأقت أحياناً لصوفية ابن عربى عندما قررت أن للأولياء أن يأملوا فى إلهام مباشر من الله . ولكن هذا الإلهام فى الواقع يظل ناقصاً ومتقطعاً ولا يصحبه - كما يحدث مع الأنبياء - عمل مستقل من التشريع وتبليغ رسالة واجبة التنفيذ . والواقع أن العقل إذا اعتمد على مواهبه الذاتية وحدها فإنه يعجز عن أن يرسم للإنسان سبيل النجاة

الروحية والدينية . والغاية من الوحي الذى يحمله الأنبياء هي القضاء على تردد الناس ، وتقديم التبرير الذى يبدد شكوكهم ، وتعويض ضعف العقل الإنسانى المحبول بطبيعته على الغفلة والنسيان ، وأن يكون هذا الوحي فى النهاية مبدأ الوحدة والعدل الذى يحدد للمجتمع نظام سلوكه ولل فرد ضمان الفلاح فى الدنيا والنجاة فى الآخرة . والوحي وحده هو القادر على جمع شتات العقول الفردية . والفرق الرئيسى فى هذه النقطة بين ابن تيمية وبين الشيعة يتركز فى درجة التزام الله فى اختياره لرسله . فالأول يرى أن الله يختار رسله بمحض رحمة الحرة . بينما يرى الحلى أنه لما كان الله قد خلق الكون من أجل مصلحة الناس فإنه سبحانه (أ) ملزم بنوع من الحرية الملزمة (لطف واجب) بأن يرشد الخلق بارسال رسله بين الحين والحين ليربطهم بأرادته (٧٨).

والنبي ليس فقط وسيطاً بين الله وبين الناس ، وإنما هو الإمام والمرشد للجماعة وللإنسانية قاطبة . فإن نزعة العمومية فى فكر ابن تيمية - الذى اشتد عوده باتصاله بفلسفة الشيعة - لا تقبل التسليم بأن محمداً مرسل إلى جماعة من عنصر واحد (٧٩) . ولقد عرف الحلى الإمام انطلاقاً من تعريف النبي فقال إن الإمام نبي لم يتصل بالله اتصالاً مباشراً لعدم تحقق الوحي له . ويعرف ابن تيمية (ب) النبي منطلقاً من تعريف الإمام حسب المفهوم الشيعى ، فيقول إن

(أ) لفظ الالتزام على الله غير مستحب وليس وارداً شرعاً ، وإنما قال عز وجل : (كتب على نفسه الرحمة) .

(ب) يعرف ابن تيمية النبوة الحق بأنها إنباء الله لعبده ، ونهى الله من كان الله هو الذى ينبئه ووحيه من الله (ص ١٨١ كتاب النبوات) .

وفى موضع آخر من كتاب (النبوات) يتوسع فى الشرح موضعا الفرق بين النبي والرسول فيقول :

النبي إمام توفرت فيه موهبة تؤهله أن يكون وسيطاً بين الناس وبين الله .
والفرق بين التعريفين له أهمية كبرى . فقد تمكن الحلي بحديثه أن يجعل
للإمام دوراً مماثلاً لدور النبي . أما ابن تيمية فإنه يصف النبي بكل مزايا
الإمام . والنبي في اصطلاحه هو (الإمام المطلق) الذي يتصرف بالكمال
المطلق وذلك في مقابل (الإمام المقيد) أي الرئيس الديني والسياسي المتصرف
بالكمال الإنساني النسبي والمشروط . وهو في امتيازهِ - كما بوضحه مضمون
اسمه - الذي يقف في أول صفوف المؤمنين في صلاة الجماعة وفي الإدارة العليا
لشئون الجماعة الدنيوية . إنه النموذج المثالي للإنسانية ، والصورة المثلى التي
يقتدى بها في السلوك ، لأن هذا السلوك هو ضمان الاستقامة والنجاة للجميع .
فينظر إليه على أنه القاضي المطلق والوالى ^(٨٠) الكامل الذي يجمع وحده
الصفات الفرعية مثل (الأمانة الكاملة) والقدرة الوظيفية التي لا مأخذ عليها .
أما النبي فهو الذي حمل إلى الدنيا الميزان والعدل وكذلك الحديد . وهو
مرشد القلوب الأول في الجماعة و المجتهد الأسمى في كل القرارات (الفتاوى)
المعبرة عن فكرة الله والمتصفة بالرشاد الأكمل . وهو كذلك المهدي الذي

= (فالنبي هو الذي ينبت الله ، وهو نبيٌ بما أنبأ الله به ، فإن أرسل مع ذلك الى من خالف
أمر الله ليبخله رسالة من الله اليه فهو رسول وأما اذا كان إنما يعمل بالشرعة قبله ولم يرسل هو
الى أحد يبلغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برسل .

قال تعالى (٥٢ الحج) « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في
أمنيته » وقوله (من رسول ولا نبي) فذكر ارسالاً يعم النوعين ، وقد خص أحدهما بأنه رسول ،
فإن هذا هو الرسول المطلق الذي أمره بتبليغ رسالته الى من خالف الله كنوح ، وقد ثبت في
الصحيح أنه أول رسول بعث الى أهل الأرض وقد كان قبله أنبياء كثيرون وإدريس وقبلها آدم
كان نبياً مكلفاً . (ص ١٨٤-١٨٥) المطبعة السلفية ١٣٨٦ هـ

كان لحكمه العادل وجود تاريخي والذي أقام على هذه الأرض المدينة الفاضلة
ممثلة في جماعة الرعيل الأول (٨١). (أ)

وفوق كل هذا فإن النبي هو الذي يسهر على قيادة الحياة الاجتماعية في
الجماعة . وله نفس الدور السياسي القانوني في مذهب ابن تيمية ، ودور
الحاكم الفيلسوف في مذهب القارابي ، ودور الإمام في نظام الحلي . بل إن
ابن تيمية يكتفى في كثير من الأحيان بنقل حجج منهاج الكرامة حرفيا .
والإنسان في المذهبين هو كائن اجتماعي بطبيعته ولكن الطمع الذي يتصف به
في سعيه إلى تحقيق مصالحه الخاصة ، يوشك أن يحول الحياة الاجتماعية من
حالتها الطبيعية إلى فوضى من الرغبات المتنافرة . وعلى المشرع البليغ في
حكيمته أن يفرض على الجميع الخضوع لقانون عادل يتمتع باحترام إجماعي .
والنبي هو المشرع المثالي الذي تلخص مهمته في المحافظة على وحدة الجماعة (ب)

(أ) لم نستدل من رجوعنا الى كتاب (السياسة الشرعية) الذي أشار اليه المؤلف - على نص
كهذا !! والى القارئ ما ذكره ابن تيمية في هذا الصدد ، قال : -
(فالمقصود أن يكون الدين كله لله - وإن تكون كلمة الله هي العليا ، وكلمة الله اسم جامع
لكلماته التي تضمنها كتابه ، وهكذا قال الله تعالى :

«لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» الحديد-٢٥
فالمقصود من إرسال الرسل ، وانزال الكتب - أن يقوم الناس بالقسط ، في حقوق الله ،
وحقوق خلقه»

السياسة الشرعية ص ٣٨ ط الشعب ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م

(ب) لم يوفق المؤلف في التعبير عن مقصود شيخ الاسلام في هذه النقطة . فابن تيمية يقسم
الرؤساء الى ثلاث فرق : فريق غلب عليهم حب العلو في الأرض والفساد ، ولم ينظروا في
عاقبة المعاد ، ورأوا أن السلطان لا يقوم إلا بعباء ، وقد لا يتأق المعطاء إلا باستخراج أموال
من غير حلها ، فصاروا نهاين وهابين .

وسلامها ، مستلها أوامر الله المباشرة . فهو إذن يتمتع بسلطة تشريعية مستقلة ، ووظيفته تذكرنا بالوظيفة التي (أ) يخصصها الفارابي للحكيم ، حاكم المدينة الذي يعين عليه وضع النواميس للجماعة المثالية ، بفضل اتصاله الدائم بالله واستلها أوامره في كل شأن .

وهنا نظهر مشكلة . لقد أرسل الله عدداً من الرسل المتلاحقة إلى مختلف الجماعات كان آخرهم محمداً عليه السلام . وبذلك أنشئت وبلغت شرائع مختلفة .

== وفريق عندهم خوف من الله تعالى ، ودين يمنهم عما يعتقدونه قبيحاً من ظلم الخلق ، وفعل المحارم ، فهذا حسن واجب ، لكن قد يعتقدون مع ذلك أن السياسة لا تتم إلا بما يفعله أولئك من الحرام فهؤلاء لا تصلح بهم الدنيا ولا الدين الكامل .

والفريق الثالث : الأمة الوسط وهم أهل دين محمد صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه على عامة الناس وخاصتهم إلى يوم القيامة - وهو اتفاق المال والمنافع للناس - وإن كانوا رؤساء بحسب الحاجة إلى إصلاح الأحوال ، وإقامة الدين ، والدنيا التي يحتاج إليها الدين ، وعفته في نفسه ولا يأخذ ما لا يستحقه ، فيجمعون بين التقوى والاحسان . ويصفهم أيضاً بأنهم الصالحين أرباب السياسة الكاملة الذين قاموا بالواجبات وتركوا المحرمات . يعطون ما يصلح الدين بعبادته ، ولا يأخذون إلا ما أبيع لهم ، ويفضون لرهبهم إذا انتهكت محارمه ، ويعفون عن خطيئتهم وهذه أخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم في بذله ، ودفعه ، وهي أكل الأمور .

ص ٧٣ ، ٧٦ السياسة الشرعية باختصار .

أ - لاصلة بين حاكم المدينة عند الفارابي والذي حسب التعريف الذي ساقه لنا ابن تيمية !!

لقد عارض شيخ الإسلام بشدة تعريف الفلاسفة للنبوة (فإن هؤلاء لم يعرفوا النبوة إلا من جهة القدر المشترك بين بني آدم وهو المنام ، وليس في كلام أرسطو وأتباعه كلام في النبوة ، والفارابي جعلها من جنس المنامات فقط ولهذا يفضل هو وأمثاله الفيلسوف على النبي) .

ص ١٧٩ النبوات

وعندما يخص أرسطو بالذكر ، يرى أنه لم يأت إلى أرض الشام ومن ثم لم يعرف أخبار الأنبياء

ص ٢٥ نفس المصدر

هل معنى ذلك أننا أمام اختلاف ذاتي (اختلاف تضاد) بين هذه النظم التشريعية المختلفة ؟ لا . لأن دين الأنبياء واحد .

قرر ذلك حديث رواه أبو هريرة ، وأكدده الجدل العقلي السني في كثير من الأحيان ابتداء من الأشعري حتى الغزالي . وهذه الوحدة التامة بين الأديان المنزلة ، التي تعمقت تعمقاً فريداً بفضل نظريات السهروردي التي تقرر تطابق النظم الدينية والفلسفية ، كان لا غنى عنها في مذهب ابن تيمية إلى حد تكرار ذكرها في مؤلفاته بصورة منقطعة النظر . فنجدها في (الرسالة القبرصية) و (معارج الوصول) و (الجواب الصحيح) وتتجلى كثير آ في معرض البحوث المذهبية التي كان يعتبرها غريبة . وتنضم إلى نظرية الكائن ، الواحد في ذاته والمتعدد في صفاته .

هل كان كل رسول من الرسل يعبر عن مظهر جديد للدين ؟ وهل هذا خضوع جديد لصالح اتجاه ابن عربي الذي عنى باثبات أن صفات الله المختلفة يتم التعبير عنها في الدنيا بواسطة هؤلاء الرجال الكمل (إنسان كامل) ألا وهم الأنبياء ؟ لا . رغم أن ابن تيمية يميل أحيانا إلى أن يرى في بعض الرسل مظاهر مختلفة لصفات الشرائع وليس لصفات الله . فالمسيح (عليه الصلاة والسلام) يعبر عن الرأفة والإحسان وإنكار الذات ، بينما يمثل محمد (صلى الله عليه وسلم) العدل في الغضب والحرب (أ) . وهي فكرة لم يكن في استطاعة ابن تيمية أن يسترسل فيها حتى آخر نتائجها المنطقية من غير أن يعارض مع أفكاره عن كمال شخصية محمد عليه السلام . ويلجأ ابن تيمية إلى

مفاهيم أخرى لتفسير تنوع الشرائع (أ) . والواقع أنه يفرق بين نوعين من الاختلاف . الاختلاف الأول الذى يعبر عن التناقض المنطقي (تضاد) والثانى الذى يمثل التفرد النوعى (تنوع) . فآله يريد بهذه الشرائع المتلاحقة أن يقدم لهذه المجتمعات المختلفة النظام التشريعى الذى يتلاءم مع الظروف المعيشية الجديدة . ومفهوم اختلاف التنوع له شأن خطير فى مذهب ابن تيمية حيث تفرع عنه شـ. مـرعية تجديد الشريعة التى جاء بها محمد (٨٢) بين الحين والحين ، وهذا ما يقوم به العلماء المصلحون . ويستند ابن تيمية فى ذلك إلى رأيه فى العقيدة والنبوة .

ومع ذلك فلا يقوم النبى بدور الإمام والمشرع إلا فى نطاق الحياة الاجتماعية والثقافية . غير أن ثمة مجالا يغيب عنه وهو المجال الفنى . فى كل ما يتعلق بالعلوم التى لا يستساغ أن ينزل فيها تشريع ربانى ، ينبغى على النبى

ب - قال ابن تيمية :

وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة ، فإن يوسف كان رسولا وكان على ملة إبراهيم ، وداود وسليمان كانا رسولين وكانا على شريعة التوراة ، قال تعالى عن مؤمن آل فرعون «ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم فى شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن نبعث الله من بعده رسولا» - ٣٤ غافرا .

(ص ١٨٥ النبوات)

وفى كتاب (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) يرى شيخ الاسلام أن الشرائع ثلاثة : شريعة عدل فقط ، وشريعة فضل فقط ، وشريعة تجمع العدل والفضل فتوجب العدل وتندب إلى الفضل ، وهذه أكل الشرائع الثلاث وهى شريعة القرآن الذى يجمع فيه بين العدل والفضل . وشريعة محمد صلى الله عليه وسلم فيها ما ليس فى الشريعتين المتقدمين ، وحتى ولو كانت شرائع أهل الكتاب كاملة ، فإن أهل الكتاب من اليهود والنصارى لم يعملوا بها بل عملوا بخلافها فى كثير من الأمور وحرفوا كتبهم وبدلوها وإرتكبوا المعاصى والآثام .

الجواب الصحيح ج ٣ ص ٢٢٩ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧

- ومن باب أولى على خلفائه - أن ينزلوا على حكم رجالها . فقد قال النبي : انتم أعلم بأمردنياكم فأما ما كان من أمر دينكم فإلي ، (٨٣) ويبدو أن هذا الموقف كان رد فعل ضد مذهب فخر الدين الرازي الذي كانت تختلط في نظره المعلوم الدنيوي به والوحي المنزل على الأنبياء . فكان يقول إن الوحي وحده هو الذي أتاح للإنسان التمييز بين السموم وبين الأطعمة التي تلائم طبيعته ، وعلى نور الوحي الرباني وجد الإنسان الهداية إلى معرفة الحرف الضرورية والنافعة ، وبفضل النبوة نجح الفلكيون في الكشف عن طبيعة الأجسام السماوية المتفاوتة التي كانت حدود تجاربنا عاجزة عن كشف اللثام عن أسرارها بالإضافة إلى قصور معداتنا ووسائلنا . والإنسان مدين للنبوة أيضا بفن التجارة والنسيج والحياكة . وهكذا زاد الاتجاه الدنيوي في فكر ابن تيمية ، وإنما ينبغي ألا نبالغ في وصفه ، رغم أننا نجد مظاهر أخرى لفكرته ترجع إلى حاجته الطبيعية إلى النزعة الوضعية positivisme .

والنبي أيضاً شفيح الجماعة الإسلامية (٨٤) . وسوف يباشر سلطة الشفاعة يوم القيامة يوم يحيي الله الأجساد والأرواح ، ويقف الناس غرقى في عرقهم ينتظرون دورهم في السير على الصراط الذي يؤدي بهم إلى الجنة أو يسقطون من فوقه إلى الجحيم . وتكون الشفاعة على أشكال ثلاثة: أن يطلب محمد (ص) من الله الرأفة لأناس مصيرهم غير مضمون (أهل الموقف) ، بعد أن يكون غيره من الأنبياء ، آدام ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى قد بذلوا نفس المحاولة دون جدوى . وسوف يتشفع أيضا عند الله لتعجيل دخول أهل الجنة إلى الجنة . وسوف يطلب كذلك من الله أن يعفى من النار من يستحقونها وأن

يخرج منها من دخلها منهم (أ) ولن ينفرد مجد بالشفاعة في شكلها الأخير وإنما يشاركه فيها غيره من الأنبياء والملائكة والصدّيقين والأولياء وجوع المؤمنين بحسب درجات أعمالهم وإيمانهم . وهكذا تتحدد خصائص شفاعاة النبي في مذهب ابن تيمية . ولا يستساغ تصور هذه الشفاعاة إلا بقدر ما يستطيع النبي أن يقدم أمام الله لصالح المسلم أو لصالح أتباع الديانات الأخرى - حدا أدنى من الفضيلة والإيمان . والشفاعة لا تلتبس وإنما تشتري بصالح الأعمال وبالتقوى . والشفاعة لا تنطوي على صراع بين سطوة الله وتأثير رسوله . وإنما الأمر كله متوقف تماماً على إذن الله . وأي تصور آخر للشفاعة يرفضه ابن تيمية ويعتبره بدعة . ولقد حمل حملة شديدة في مرّات عديدة على الشفاعاة المبتذلة والمنتشرة بين عامة المسلمين يغذيها الجهل أو رياء العلماء ، والتي يلتصقون فيها من النبي ومن الأولياء التدخل المعجز لصالحهم عند الله ، بأعمال مشكوك في صحتها أو بأعمال مبتدعة .

(أ) لم يلتزم المؤلف بالدقة الواجبة عند نقل النص عن ابن تيمية ، إذ ورد في (العقيدة الواسطية) كالآتي :-

وأول من يستفتح باب الجنة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأول من يدخل الجنة من الأمّ أمته ، وله صلى الله عليه وسلم في القيامة ثلاث شفاعات : أما الشفاعاة الأولى فيشفع في أهل الموقف حتى يقضى بينهم بعد أن يتراجع الأنبياء ، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى بن مريم عن الشفاعاة حتى تنتهي إليه ..

وأما الشفاعاة الثانية فيشفع في أهل الجنة أن يدخلوا الجنة ، وهاتان الشفاعتان خاصتان له . وأما الشفاعاة الثالثة فيشفع فيمن استحق النار . وهذه الشفاعاة له ولسائر النبيين والصدّيقين وغيرهم ، فيشفع فيمن استحق النار أن لا يدخلها ، ويشفع فيمن دخلها أن يخرج منها .

(شرح العقيدة الواسطية . تأليف محمد خليل هراس) لشيخ الاسلام ابن تيمية ص ١٠٤ ، ١٠٥ من مطبوعات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة .

٢ - شخصية النبي

تنظم الوظيفة التي حددها ابن تيمية للنبي الصورة التي كونها عن شخصيته .
ومعلوم أن القرآن وكذلك الحديث لم يرد فيها ما يفيد ضرورة اعتبار
العصمة من خصائص النبوة ، فضلاً عن أن بعض الآيات القرآنية وبعض
الأحاديث قد قررت صراحة أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) - باعتباره رجلاً
كأي رجل من رجال قبيلته - معرض للاخطاء الإنسانية . ومعلوم أيضاً
كيف نشأ الاعتقاد في عصمة الأئمة في أوساط الشيعة ثم انتقل منها بعد ذلك
بطريق مباشر أو بواسطة الصوفية إلى النظرة السنية للنبوة . ويجوار هذه
القضية الأصلية - وإن كانت ثانوية في هذا البحث - هناك حقيقة أكيدة وهي
الأهمية العظمى التي احتلها الاعتقاد في عصمة محمد (صلى الله عليه وسلم)
وعصمة غيره من الأنبياء في نظر علماء العقيدة السنية والشيعة . وهو ما كافح
ضده ابن تيمية باستناده وكان له فيما بعد أبلغ الأثر على تكوين مذهبه . وكان
فخر الدين الرازي (أ) قد ألح في ضرورة توسيع دائرة العصمة لتشمل جميع الأنبياء .

(أ) قال في المحصل (والذي أقول به إنه لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغير ولا كبير
وأما السهو فقد يقع منهم بشرط أن يتذكروه في الحال وينهوا غيرهم على أن ذلك كان سهواً ..
ومن أراد الاستقصاء فعليه بكتابتنا في عصمة الأنبياء .

وقد عرض الرازي في كتابه (عصمة الأنبياء) لهذه القضية وحدد موقفه منها بقوله .
(إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد .
أما على سبيل الدجو فهو جائز . ثم دلل على وجوب العصمة من خمسة عشر وجهاً .)
(ينظر كتاب الرازي - عصمة الأنبياء ص ٦ وما بعدها سلسلة الثقافة الإسلامية العدد ٤٧
ذو الحجة ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٤ م) .

والى هذا الرأي يذهب أغلب علماء أهل السنة فيذهب الجويني (٤٧٨هـ) إلى أنه لا يجب =

والواقع أن مذهب الرازي في العقيدة قد غنى كل العناية بتعميق هذا المفهوم بعد أن عمق مفهوم المعجزات - في (المحصل) و(معالم أصول الدين) و(دلائل النبوة). وكذلك شأن الطوسي الذي انتقل في كتاب (العقائد) من دراسة المعجزات إلى دراسة «إفترض أن يكون النبي معصوماً ، وانضم الحلّي إلى هذا الاتجاه الفكري واعتبر العصمة من الخصائص المشتركة في النبي والإمام . وبناء على ما تقدم سوف نتعرض في بحثنا لعصمة الأنبياء في مؤلفات ابن تيمية من خلال ارتباطها بمذهب السابقين عليه . وسوف نتناول على التوالي أسبابها وزمانها وأوضاعها .

إن البواعث التي تستند إليها هذه العصمة - وإن تشابهت - فإنها لا تتماثل تماماً في مذهب الحلّي ومذهب ابن تيمية . فيرى مؤلف «منهاج الكرامة ،

عصمة الأنبياء عن صفائر الذنوب ، وآي القرآن في أقاصيص النبيين مشحونة بالتنصيص على هئات كانت منهم . استوعبوا أعمارهم في الاستغفار منها .
غياث الأمم ص ٥٠ (تحت التحقيق والنشر)

وفي رد ابن تيمية على الحلّي في موضوع عصمة الأنبياء يقول :

(ثم يقال ثانياً : قد اتفق المسلمون على أنهم معصومون فيما يبلغون عن الله فلا يجوز أن يقرهم على الخطأ في شيء مما يبلغونه عنه . وبهذا يحصل المقصود من البعثة ، وأما وجوب كونه قبل أن يبعث نبياً لا يخطئ . أولاً يذنب فليس في النبوة ما يستلزم هذا .. إلى أن يقول :
ثم يقال : وأيضاً ، فجمهور المسلمين على أن النبي لا بد أن يكون من أهل البر والتقوى متصفاً بصفات الكمال ، ووجوب بعض الذنوب أحياناً مع التوبة الماحية الرافعة لدرجته إلى أفضل مما كان عليه ، لا ينافي ذلك .

(منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية) تحقيق د . محمد رشاد سالم ج ٢ ص ٣١١

٢٠ صفر ١٣٨٤ هـ = ٣٠ يونيو سنة ١٩٦٤ م . مكتبة دار العروبة .

أن العصمة لطف خفي يمنحه الله لأناس يضطلعون بمسؤوليات أخلاقية كبرى (مكئين). ويتقرر هذا المبدأ بجدل شكلي . فيقول إذا لم يكن الأنبياء معصومين فإن على بعثهم - وهي هداية الناس إلى الخير - تتبدد تماماً . غير أن النتيجة في استدلاله غير صحيحة منطقياً . إذ يتعين أن يكون الافتراض الأول خطأ لأن الارتباط بين المبدأ والنتيجة وثيق (بيان الملازمة) . وينطلق الحلى بعد ذلك إلى سلسلة من الاستدلالات . فيقول نفترض أن فى إمكان النبي أن يرتكب معصية . فإن التسليم بذلك يؤدى على الفور إلى التسليم بإمكان النبي أن يكذب ، وهذا بدوره يؤدى إلى هدم الثقة التى يضعها فيه الناس (الوثوق فى صحة قولهم) فإذا ما انهارت هذه الثقة توقف الناس عن طاعة الأوامر والنواهي التى حملها الأنبياء إليهم . وعندئذ تنتفى فائدة بعثة الأنبياء . غير أن هذا الاستنتاج المرفوض من حيث منطقته . يجعل مقدماته ذاتها مجافية للصواب . ويفكر الحلى بطريقة مغايرة . فيقول إن النقل يلزم الناس باتباع النبي . فإذا افترضنا أن النبي يمكنه أن يخطئ . يكون معنى ذلك التسليم بأن الله قد أمر الناس بأن يجعلوا من القبيح الأخلاقى مثلاً أعلى لسلوكهم . هذا الافتراض غير معقول لأنه يرمى إلى جعل إمكان ارتكاب النبي للخطأ غير معقول فى حد ذاته .

لقد انتقلت هذه الحجج إلى مذهب ابن تيمية (أ) - وهي عينها حجج

(أ) نرى المؤلف يتوسع فى إيراد حجج أمثال الحلّى والرازى ، وكان بوسعه فعل ذلك عند عرضه لرأى شيخ الإسلام - وهو موضوع بحثه - وحجج ابن تيمية مبثوثة فى كتبه ، وقد خصص كتاباً عالج فيه قضية النبوة ، وهو الكتاب المسمى (النبوات) ، ويمكن للقارىء الرجوع إليه .

الطوسي - وسلم يصحتها وعرضها في أسلوب بعيد عن الشكل الاستدلالي . وكانت حاجه ابن تيمية إلى مفهوم عصمة النبي ملحة بقدر ما كانت تتطلبه جوانب مذهبه في الأخلاق وفي الاجتماع . ففي مذهبه الوظيفي والعملية تهدف نظرية النبوة إلى إثبات التزام الإنسان تجاه عجد بالطاعة الكلية كما أن الغرض من عقيدته هو تبرير شرعية المثل الأعلى المعنوي وهو (عبادة الله المنظمة) كما تقتضيه (العبادة والعبودية) . فعبادة الله وطاعة الرسول هما المفهومان الرئيسيان اللذان لا يستتجان من نظريته في العقيدة وفي النبوة فحسب وإنما بسيطران عليها . وأخيراً كما سنرى يسعى مذهبه السياسي الاجتماعي إلى إقامة مصلحة إسلاميه تلم شتات القوى السنية ، فضلاً عن قوى الشيعة إن أمكن ، وتحدد أمام المؤمنين مفهوم الإله كرب واحد والرسول كمثل أعلى في الأخلاق وفي القضاء يستطيع بعده المنزه أن يفصل في كل المنازعات . ولهذا فإنا لا نتردد في أن نربط بمذهب الشيعة نظريات ابن تيمية التي ترفض التسليم بنظرية (التزام الله) بمنح العصمة لأنبيائه استناداً إلى مبادئ عقيدته ولكنها قد انقادت

وسنورد آراءه عند متابعتنا لما اجتراه المؤلف منها ، ولم يخرج ابن تيمية عن قول أهل السلف ، باثبات العصمة من الاصرار على الذنوب مطلقاً كما أسلفنا .

مثال ذلك شرح ابن تيمية لقول الله تعالى في وصف عباده المخلصين (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) ، فيقول :

(ولهذا لم يصدر من يوسف الصديق ذنب أصلاً بل اهتم الذي هم به لما تركه الله كتب له به حسنة ، ولهذا لم يذكر عنه سبحانه توبة واستغفاراً . كما ذكر توبة الأنبياء ، كآدم وداود ونوح وغيرهم ، وإن لم يذكر عن أولئك الأنبياء فاحشة والله الحمد ، وإنما كانت توباتهم من أمور آخر هي حسنات بالنسبة إلى غيرهم)

جواب أهل العلم والايمن ص ٢١-٢٢ المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ

وراء منطق مذهبه ذاته فأكدت على ضرورة هذه العصمة لأى نبي .

وقد لا تبدو وشائج الصلة بين نظريات الروافض ونظريات ابن تيمية بالوضح الكافي إلا عندما تحدد هذه النظريات الوقت الذى تبدأ فيه هذه العصمة وعندما تصف طبيعة الأخطاء التى يمكن أن يقرنها نبي قبل نزول الوحي عليه .

فالروافض لا يقرون بعصمة الأنبياء قبل الإعلان جهاراً عن بعثتهم . ويستندون

صلى الله عليه وسلم

فى ذلك إلى القرآن الذى ذكر فى مواضع متكررة منه قول الله لرسوله بأنه وجده ضالاً فهداه وعلمه الكتاب والإيمان . ومع ذلك فغالبية أئمة السنة قد أقرروا باحتمال وقوع الأنبياء فى بعض الأخطاء الجسيمة قبل بعثتهم وإن كانت هذه الأخطاء لا تصل إلى درجة الكفر واستشهدوا بمثل موسى . ويخفف من وزن هذه القضية ندرة هذه الأخطاء مما يتيح للأنبياء التوبة بحيث لا تلوث كرامتهم فى شئ . أما الإصرار الواعى على اقتراح مثل هذه الأخطاء (الإصرار على الذنوب) فانه يسىء إلى سمعة الأنبياء ويفسد عليهم مقدماً وظيفة المبلغ الصدوق . تلك هى نظرية (أ) الرازى . أما

(أ) للرازى آراؤه فى موضوع (عصمة الأنبياء) ضمنها كتابه بهذا الاسم . وقد أسلفنا الإشارة إليه . ويحسن الإشارة إلى تفسيره لقول الله تعالى (ووجدك ضالاً فهدى) ، فيذهب إلى ان الضلال هو الذهاب والانصراف ، ولا بد من أمر يكون منصرفاً عنه وهو غير مذكور ، ويفصل ذلك بقوله أن هناك أموراً أربعة : -
الأول : وجدك ضالاً عن النبوة فهداك إليها ، ويؤكد قوله تعالى (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) .

الثانى : وجدك ضالاً عن المعيشة وطريق الكسب .

الثالث : وجدك ضالاً فى زمان الصبى فى بعض المفاوز

الرابع : وجدك ضالاً - أى مضللاً عنه فى قوم لا يعرفون حثك - فهداهم إلى معرفتك كما يقال فلان ضال فى قومه إذا كان مضللاً عنه .

(عصمة الأنبياء ص ١٢٨-١٢٩ ط الزعبي ١٣٩٧ هـ ١٩٧٧ م)

الروافض فقد توغلوا أكثر من ذلك . إذ اعتبروا عصمة النبي الكلية والكاملة ضرورة منطقية .

وينضم الحل إلى هذا الاتجاه الفكري ويقرر أن الأنبياء معصومون منذ لحظة ميلادهم حتى مماتهم . ولم يذهب ابن تيمية هذا المذهب وإنما اتجه اتجاها أكثر رشداً . ففي (العقيدة الواسطية) (١) انحاز في هذه النقطة إلى موقف الخوارج التقليدي ، وقرر أن محمداً كان معصوماً منذ وقت الإعلان عن بعثته . ولم يكن هذا الرأي من جانب عالمنا الحنبلي ليمردون إثارة للدهشة . فهو يقول إن النبي إمام اتخذته الله وسيطاً بينه وبين الناس ، وبدلاً من أن يمنحه الله العصمة مع الوحي ، آتاه الوحي لعلمه أن نبيه معصوم (٨٦) .

فما مضمون هذه العصمة ؟ من الناحية السابية يمكن تعريف العصمة باستحالة النبي أن يرتكب عملاً يوصف بالكفر . وعند التمسك بالمعنى العكسي يقول الرازي (ب) إن طائفة خوارج الفاضلية ترى أن (العصيان) البسيط كالكفر ، مما أدى بهم استناداً إلى منطق مذهبهم هذا إلى القول بتكفير النبي جزئياً .

(أ) لم يشر شيخ الإسلام في كتابه (العقيدة الواسطية) إلى عصمة الأنبياء ، وربما أخطأ المؤلف عند الإشارة إلى المصدر ، كخطئه في تقرير انحياز ابن تيمية لموقف الخوارج ، أو نسبه إليه كلاماً لم يقله .

وتعريف النبوة عند شيخنا محدد ودقيق فإن نبي الله هو بمعنى مفعول أي منبأ الله الذي نبأه الله ... فالذي صار به النبي نبياً أن ينبئه الله ، وهذا ما يبين ما امتاز به عن غيره ، فانه إذا كان الذي ينبئه الله كما أن الرسول هو الذي يرسله الله فأنبأ الله حق وصدق ليس فيه كذب لا خطأ ولا عمداً) . ص ١٧٧ كتاب النبوات

(ب) إلى القارئ فيما يلي بيان ما قاله الرازي في كتابه (عصمة الأنبياء) عند بيان الأقوال والمذاهب المختلفة ، فتال :

وإن كان الرازي لم يذهب إلى ما قرره الحلي أن تكفير الأنبياء لا ينفصل عن مذهب الخوارج بحجة أن الخوارج يسلمون في آن واحد بإمكان ارتكاب الأنبياء للذنوب وأن كل ذنب يؤدي إلى الكفر . وثمة نقطة يلتصق فيها ابن تيمية مع الشيعة . وهي أن الأنبياء قد تبدو عليهم مظاهر الكفر الخارجية (اظهار الكفر)^(٨٧) رغم (أ) عدم كفرهم في حقيقة الأمر . وهي طريقة

= ... واجتمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة إلا الفضيلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنوب عنهم ، وكل ذنب هو كفر عندهم ، فهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم وأما الروافض فانهم يجوزون عليهم إظهار كلمة الكفر على سبيل التنفية

الرازي = عصمة الأنبياء ص ١٥ ط مؤسسة الزبي - لبنان ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .

(أ) كنا نظن ، بؤلف هذا الكتاب خيراً قبل قراءة هذه الأسطر حيث انحرف انحرفاً شديداً عن اجادة الصواب ، فها هي كتب ابن تيمية بين أيدينا خالية من هذه الأوصاف الشاذة التي لم يخطئها شيخ الاسلام بيده قط . وكيف يظن به هذا الافتراء وهو يدحض مذهب بعض المتكلمين المستندين إلى قواعد عقلية بزعمهم فجوزوا (من جهة العقل ما ذكره القاضي أبو بكر أن يكون الرسول فاعلا للكبائر) !!

ويعلن الشيخ على ذلك بقوله معترضاً ناقداً ..

(نلم يعتمد القاضي أبو بكر وأمثاله في تنزيه الأنبياء لا على دليل عقلي ولا سمي من الكتاب والسنة) ص ١٠٧ من كتاب النبوات .

أما عن الاستتار أو (التقية) فإن ابن تيمية يشجب هذه الفكرة بشدة ، وكان يعرف مراد النلاسفة منها في تعريفهم للنبوة حيث قالوا (المراد منها - أي صفات الرب ومعاد الأبدان ، وغير ذلك - خطاب الجمهور بما يخيل إليهم ما يعتقدونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ليستفعلوا بذلك الاعتقاد ، وأن كان باطلاً لاحقيقة له في نفس الأمر . فإن هذا غاية أن الأنبياء كذبوا لمصلحة الجمهور) ص ٢٨١ الرد على المنطقيين .

ويقرر ابن تيمية أن الأنبياء بإجماع العقلاء في غاية صفات الكمال من العقل ، والعلم ، والعدل . والصدق ، والأخلاق الحسنة ، وكل منهم لم ير الآخر ولم يستمع منه ، لاسيما محمد صلى الله عليه وسلم ، فانه لم يكن بمكة على عهده أحد يعرف شيئاً من كتب الأنبياء ألبتة وكل منهم يخبر عما رأى وسمع اخباراً يصدق بعضها بعضاً . فلو لم تثبت عصمة الأنبياء وصدقهم بل كان الخبر يمثل هذا مجهولاً ، لوجب تزاتر جنس ما رآه) ص ٩٩ الرد على المنطقيين .

شرعية ولازمة للاستتار الشرعى (تقية) . ولا شك أن الاستتار يتعارض مع فكر ابن تيمية العميق في إخلاصه ولكن نزعتة في المسايرة opportunisme تسلم به . فليس هناك ما يمنع أى نبي من أن يتظاهر عن عمد بممارسة أعمال الكفر الخارجيه إذا اقتضت ذلك الضرورة والمصلحة .

ومع ذلك هل يمكن للأنبياء أن يرتكبوا إحدى الكبائر^(٨٨) التى لا تفضى إلى الكفر وإنما إلى الفسوق ؟ يقول الرازى إن بعض المسلمين يسمون بذلك ويقول الحلى إنهم الحشوية ، فيقرر البعض أن الأنبياء يرتكبون هذه الذنوب دون قصد ويقول البعض الآخر إنهم يقتطفونها سهواً . ولكن ابن تيمية والرازى (أ) يقرران أنه لا يليق بأى نبي أن يرتكب الكبائر ، لأن كل انسان ملتزم بذلك فى حدود استطاعته وإن جسامة الخطأ تزداد بسمو مكانة فاعله .

(أ) أوردنا رأى الرازى وهو صريح فى أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصفائر بالعمد أما على سبيل السهو فهو جائز فى أمور آخر هي حسنات بالنسبة إلى غيرهم .

ويرى ابن تيمية أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون فى تأدية رسالة التبليغ ، فان الله تعالى لم يذكر فى القرآن شيئاً فى أمور أخرى إلا مقرونا بالتوبة والاستغفار ، ولهذا فقد فتحت التوبة أبواب الرحمة الالهية .

وفى هذا الصدد يذكر الشيخ أن (القول الذى عليه جمهور الناس ، وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف ، اثبات العصمة من الاصرار على الذنوب مطلقاً) .

كتاب السلوك ص ٢٩٣ (مجموع فتاوى شيخ الاسلام ط الرياض)

ولا التفات إذن للآراء الشاذة المنسوبة للفلاسفة والشيعة والخوارج ، وهى التى أهتم لاووست بإبرازها بإلحاح ، وكأنه يريد اخفاء العقيدة الصحيحة : عقيدة أهل السنة والجماعة !!

ويبدو أنه يمكن قبول فكرة تعرض الأنبياء لارتكاب الصغائر^(٨٩) إن لم يكن بدون قصد فعلي الأقل كما يقول الأشاعرة عن طريق النسيان ، كالخطأ غير المقصود أو ترك الأولى . وعليه فقد ينصرف النبي عن اتخاذ القرار الأفضل . فبدلاً من أن يلجأ إلى توقيع العقوبة يتجه إلى الحث . ولكن لا يستساغ أن يخطئ النبي إلا عن طريق النسيان وفي غير مجال تبليغ رسالته الربانية - في أقل تفاصيل تفسيرها أو تطبيقها شأنًا . ويعتقد الروافض ومنهم الطوسي والحلي أن عصمة الأنبياء قبل عصمة الأئمة هي إحدى العقائد الأساسية في الإسلام . فبناء على لطف واجب على الله لا يستطيع أى نبي أن يقترب ذنباً سواء عن طريق الغفلة أو بدون قصد . أما الرازى فقد اعتقد في وجود بعض احتمالات الخطأ الطفيفة حين يتسلل النسيان إلى إحدى العمليات الذهنية أو الغموض إلى بعض نواحي الشريعة . إذن تنمى نظرية (أ) إلى تيمية في العصمة إلى مذهب الشيعة باعتبار أنها - مثل نظرية الطوس والحلي - لا ترى في العصمة « لطفاً واجباً على الله » وإنما تسلم - بعكس الرازى - بعصمة الأنبياء التامة^(٩٠) وبزاهتهم الكاملة . (ب)

(أ) سبق أن أوردنا النصوص الصريحة لابن تيمية في العصمة فكيف يسوغ المؤلف لنفسه إيجاد الصلة بينه وبين الشيعة ؟ !!!...

(ب) أما عن عصمة النبي عن عمل الجاهلية قبل النبوة فقد روى الحاكم بسنده: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما هممت بما كان أهل الجاهلية يهيمون به إلا مرتين من الدهر كلاهما بعصمتي الله تعالى منها قلت : ليلة لفتى كان معي من قريش في أعلى مكة في أغنام لاهلها ترعى أبصر لي غنمي حتى أسمرهذه الليلة بمكة كما تسمر الفتيان قال نعم . فخرجت فلما جلست أدنى دار من دور مكة سمعت غناء وصوت دفوف وزمر فقلت ما هذا قالوا فلان تزوج فلانة لرجل من قريش تزوج امرأة فلهوت بذلك الغنا والصوت حتى غلبتني عيني فممت فما أيقظني إلا مس الشمس فرجعت فسمعت مثل ذلك فقبل لي مثل ما قيل لي فلهوت بما سمعت وغلبتني عيني فما أيقظني إلا مس الشمس ثم رجعت إلى صاحبي فقال ما فعلت فقلت ما فعلت شيئاً قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهذا التحديد الأول في الواقع له طابع سلبي . إذ يهدف إلى « تنزيه » النبي من أى عنصر من عناصر الاثم ، ومن أى عيب قد يشوب كمال طبيعته ، وقد يزلزل المكانة التى يحتلها فى قلوب الناس . وهذا « التنزيه » مقتبس من الجدل العقلى الشيعى وطبقه ابن تيمية على الأنبياء مع اختلاف فى المعنى الذى ذهب إليه خصمه الشيعى . ويهدف الجدل الشيعى إلى تنزيه نبي من كل إثم بشرى ، غير أن ابن تيمية لا يشاركه غلوه فى الزهد . ولكن هذا التنزيه فى الغالب لم يكن إلا نوعاً من الازعاج . إذ كانت الرغبة فى تنزيه الله فى مجال العقيدة عن أى شبه يئسه وبين خلقه قد أفضت بالفلاسفة إلى تفرغ مفهوم الله من أى مضمون إيجابى وإلى اعتبار الله فكرة مجردة ومجموعة من المرفوضات (نفي مفصل وإثبات مجمل) . وكان الحلى بزعمة الشيعة قد أدرك هذا القصور عندما قرر فى ختام تعريفه للنبي بطريق النفي ، أنه يتعين أن يوصف النبي بكل صفات الكمال وبكل الفضائل حتى يكون بذلك خير رجال قومه (« اتصاف النبي بجميع الكمالات والفضائل » أو تكميل المفضول) . ولقد قبل ابن تيمية هذا المفهوم الذى يقضى (باتصاف) النبي بصفات غيره من الرجال وأدخله فى منهجه ، كما أنه يتفق مع نظريته فى الذات ومع الأفضلية التى يقررها منطقته للجنس على النوع ولل فرد على الجنس (١) . فقد توفرت لمحمد كل صفات غيره من الأنبياء بالإضافة إلى أصالة اختص بها وحده . وعندئذ يتدخل مفهوم آخر هو مفهوم المثل الأعلى والكمال

= عليه وسلم فو الله ما همت بعدها أبداً بسوء مما يعمل أهل الجاهلية حتى أكرمنى الله تعالى بنبوته

قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .

الحاكم = المستدرک على الصحيحين

ط : مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض = ٤ ص ٢٤٥

الإنسانى (المطلق) للمعنفات التى تميزت بها شخصية محمد الذى كان النموذج المثالى للإنسانية .

وهناك ثلاث صفات تحدد هذه العصمة بطريقة ايجابية ، ولها فى مذهب ابن تيمية أهمية بالغة ، وتعتبر مظاهر ثلاثة لهذه الفكرة الجوهرية ألا وهى الشمولية *totalité* . فالأنبياء قبل كل شىء رجال مخلصون غاية الإخلاص ويسيطر الصدق بأشمل معانيه وأكملها على « تبليغهم » لرسالتهم الربانية ولأعمالهم التشريعية (استقلالهم فى تشريع الأحكام)^(١) . وهناك مذهب أثار معارضة ابن تيمية وهو مذهب الفارابى وابن سينا وبشر بن فائز وغيرهم من الإسماعيلية - ومضمونه أن الأنبياء وجهوا حديثهم إلى الجماهير ولم يتكلموا إلا « بالمجازات » تاركين بذلك للفلاسفة وللصفوة الاجتهاد فى فهم المعنى الباطن المقصود من الوحي (أ) . ولا يقل عنه فى الابتداع مذهب ابن رشد أو المذهب المنسوب الى ابن تومرت والذى يقرر أن الأنبياء يكذبون من أجل الصالح العام . ولقد رفض ابن تيمية هذه النظريات بكل ما أوتى من قوة . فهى تؤدى الى إصاق الكذب بالوحي النبوى وإن كان على شكل مخفف .

(أ) شغلت هذه القضية جانباً كبيراً من اهتمام ابن تيمية التى خصص لها كتاب (النوآت) وجزءاً كبيراً من كتاب (الصفدية) .

ويوجز لنا رايه فيما أثاره ابن سينا وغيره من الفلاسفة فيقول (وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء - أى أرسطو وأتباعه - إلى طريقة الأنبياء - ويظهرون أن أصولهم لا تتخالف الشرائع النبوية ، وهم فى الباطن يقولون أن ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له فى نفس الأمر ، وإنما هو تخيل وتخييل وأمثال مضروبة لتفهم العامة ما ينتفعون به فى ذلك بزعمهم وإن كان مخالفاً للحق فى نفس الأمر)

ص ٢٣٧ كتاب الصفدية

فالمجاز نوع من الكذب « كذب في طريقة الشرح والتوضيح » . كما تجعل هذه النظريات من المستحيل التمييز بين النبي وبين الساحر إلا من حيث النية فقط . « فالتنبؤ يريد الخير والساحر يريد الشر . ولكل منها معجزات تنحصر في القوى الروحية . وكلاهما يكذب . الساحر يكذب بدافع من المصلحة والاثم والنبي يكذب من أجل الصالح العام . فهو لا يستطيع أن يقيم العدل إلا بالكذب » (أ) .

والطابع الإيجابي الثاني لهذه العصمة يكمن في الترابط والاستمرار المنطقي للوحي النبوي . (١٣) فالرجل المعصوم لا يستطيع أن يدعو إلى فكرتين متناقضتين ما لم تكن الفكرة الثانية ناسخة للاولى . وليس لأحد الحق في مناقضة نبي معصوم ، ولا لإمام معصوم أن يعارض إماماً آخر معصوماً . والتسليم بالعكس يؤدي إلى الاقرار بتعدد الشرائع الإلهية . ولكن « الكل يعلم أن شريعتنا واحدة » . وأخيراً فإن محمدًا يمثل الصفات المتناقضة التي تتعارض في تجاربنا . فهو يستطيع أن يجمع بين الحديد والميزان ، وبين الشدة والرحمة ، وبين الإحسان والغضب العادل ، وبين العنف واللين ، وبين الحيلة والفظاظة ، وبين الحلم والدهاء وهو جمع شمولي ينظمه إيمان عميق ، ويضم كل الصفات الفرعية التي لم يوصف بها أي نبي آخر ، وتستطيع جماعة المسلمين أن تحققها في صورة جماعية عن طريق التعاون بين (١٤) أفرادها .

ويؤدي ذلك إلى امتياز النبي صلى الله عليه وسلم . وبذهب ابن تيمية في هذه النقطة إلى أبعد من الرازي والحلي . فقد اجتهد الرازي لإثبات أن الأنبياء أعلى مقاماً من الملائكة لا بسبب تفوق طبيعتهم وإنما للمشقة الكبيرة التي

(أ) وهو إلزام مذهب الفلاسفة والباطنية .

يعانونها في تحقيق طاعة الله ، وهذا يخالف المعزلة والفلاسفة . وبالتالى فان تفوق الأنبياء ناتج عن مزيج من علم الهيئة الهيلينية *astronomie hellenistique* والأخلاق العملية *pragmatisme morale* . أما الحلّى فيرى أن النبي أفضل رجال زمانه . فاذا وضع « المفضل » في مرتبة أسمى من مرتبة « الأفضل » نكون قد جعلنا المراتب الواقعية مراتب في الحقوق . وأن ابن تيمية أكثر منه وضوحاً إذ يقرر أن النبي كان بلا شك خير جيل زمانه وأن جيله يفوق الأجيال التي تلتها أو التي ستليه الى يوم القيامة . والنبي كذلك أسمى من إمام الشيعة . ولقد تناول ابن تيمية في تراجمه الجدلية المطولة دعوى أفضلية على والحسن والحسين وغيرهم من أئمة الشيعة وأعاد بحثها بالتفصيل . وكانت سلسلة الأنساب التي وضعها عبد الله بن ميمون القداح وادعاؤه العصمة ، موضع نقده الشديد . غير أن النبي أفضل من الأولياء ومن بعض الأسماء التي حاولت الصوفية صبغها بصبغة غريبة عليها ^(١٥) .

٣ - علامات الأنبياء

برى في النبي أن رسالته معلنة ومعززة ، وأن إخلاصه مؤكد بعدد من العلامات (آيات ، ونادراً ، دلائل) . بهذه العبارات عرض ابن تيمية لقضيه المعجزات التي أثارها الجدل العقلي عند بحثه لرسالة الأنبياء وبصفة أشمل لرسالة الأولياء وعلامات يوم القيامة والبعث ويفضل ابن تيمية على كلمة « المعجزات » عبارة « الآيات » ^(١٦) . فالقرآن لم يتحدث عن معجزات الرسول وإنما وصف آياته وعددها في تفخيم . ولقد ظلت اصطلاحات ابن تيمية تنسم بالتحفظ ، كما صاحب عودته إلى اللغة التقليدية مراجعته ونقده للمفاهيم التي

تعبّر عنها هذه اللغة . ففكرة المعجزة ذات أصل عقلاى ، تفترض تسلسلا منتظما فى نظام الأشياء يضرب فجأة بتدخل شبه تحكى من قدرة الله العظمى . والمعجزة تشارك فى ثنائية تقوم بين قوة الله وانتظام الظواهر فى الدنيا . وهذا الانتظام لا يفسره الاسلام بالقوانين وانما (بالعادةات) . أما الآيات فانها تعود بالمعجزة الى النظام المؤلف والى القاعدة المتبعة وتسلبها الطابع فرق الطبيعى والتحكى . وبالإضافة الى ذلك فان رابطة التبعية وثيقة بين الآية وبين مدلولها ، ويظهر المفهوم ان فى وقت واحد ويفرض كل مفهوم مدلوله بالتبادل . ويفضل ابن تيمية أن يعتمد على هذه الفكرة لإثبات وجود الله عند الاستدلال العقلاى الذى يستند الى مبدأ الضرورة والهيبة والقصدية . وأخيراً فان مصطلح المعجزة الذى ابتكر فى وقت متأخر قد دخل فى علم الكلام بمعرفة الباقلانى^(٩٧) . وبعد هذه التحفظات استخدم ابن تيمية الاصطلاحات التى استخدمها سابقوه كما فعل علماء التوحيد الذين توجه اليهم بالكتابة أو بالنقد ، مثل فخر الدين الرازى وأبى البركات النسفى ، الذين تناولوا فى بحوثهم طبيعة المعجزات^(٩٨) .

وهناك قضية استحوذت على اهتمام ابن تيمية . فبعد أن عرف النبى فى مقابل الامام والولى ، اقتضى الأمر أن يميز بين فئتين كبيرتين من المعجزات هى معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ، ولقد اقترح فخر الدين الرازى^(٩٩) التعريف التالى لمعجزات محمد : (إنها وقائع تؤدى الى قطع مفاجئ فى استمرار مجموعة من الظواهر يمثل تعاقبها فى العادة نظاما ثابتا ، ويصحب هذه الوقائع من جانب النبى محمد للناس جميعاً لا تقابله أية معارضة من جانبهم) . ويأخذ الطوسى^(١٠٠) بهذا التعريف ويعتبر المعجزة دليلا صارخا ياتزم الله به

بالضرورة أن يجمع القلوب على التسليم بصدق نبيه . ويأخذ الحلى بهذه الصيغة ذاتها مع التخفيف منها بعض الشيء . فيقول إن المعجزة خرق للعادات ولكنها وحدها لا تثبت صدق النبي ما لم يضطلع النبي في نفس الوقت بصفة النبوة . وتمكن الحلى بذلك أن يستبعد من تعريف المعجزة عنصرين اثنين كان الرازي يعتبرهما جوهرين : الأول تحدى النبي الذي يعلنه على الناس والثاني عجز الناس عن منافسته . بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك . فقد قرر كقاعدة عامة أن كل من يستطيع أن يدعى النبوة ويتمكن من تحقيق إحدى المعجزات ينبغي اعتباره كذلك . ولا شك أن هذا الموقف على جانب من الخطورة البالغة في نظر ابن تيمية^(١٠١) إذ يعاب عليه أنه لم يميز بالقدر الكافي بين النبي والولي . وذلك بعد أن أثبتت الشيعة إمكان الخلط بين النبي والإمام لأنهم كانوا حريصين على أن يمنحوا كلامها خصائص مشتركة ومهمة متشابهة .

هل معنى ذلك أنه يمكن أن ننفي كرامات الأولياء ؟ إن الاتجاه الرشيد في الإسلام في جملته لم يبد معارضة كبيرة في الإقرار بوجودها^(١٠٢) . وكان الجهم أول من اعترف بجميع المعجزات بلاميز بينها عندما قال : « خارق العادة جائز مطلقاً » سواء وقع ذلك من نبي أو من تقي أو من ولي . وخظيت كرامات الولي بشبه إجماع أهل السنة والفلاسفة المعنيين بدراسة الفلسفة اليونانية (الفارابي وابن سينا يفسرانها بنظرية القوى النفسية)^(١٠٣) وقيدتها الإمامية بالنسبة لأنتمتها مثل النوبختي ، ولم يرفضها سوى المعتزلة الذين يحتجون بعدم ورود اللفظ في القرآن ويميلون - بمنهجهم العقلاني - إلى نفس العنصر فوق الطبيعي في الكون . ويندر من بين أهل السنة من ينكر كرامات الأولياء فيما عدا

بعض علماء التوحيد ذوى الميول المعتزلية مثل ابن حزم ويذكر الرازى في «المحصل» أبا اسحق الإسفرائى من بين هؤلاء . ولكن ابن تيمية يطعن في صحة هذا الوصف في «كتاب النبوات» . ويرى أن أبا اسحق شأنه شأن أبى محمد بن أبى زيد لم يقصد غير التفرقة بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء (١٠٤) .

والحقيقة أن هذا التمييز كان عسيراً للغاية . ويقرر القشيرى في كتابه «الرسالة» أن معجزة النبى - بخلاف كرامة الولي - تكون مصحوبة بأدعاء يعلن على جميع الأسماع بصفة نبوته (١٠٥) . بينما يرى الرازى أن كرامات الأولياء متماثلة في طبيعتها من جميع الوجوه مع معجزات الأنبياء فيما عدا فرقة واحداً هو التحدى الذى يعلنه النبى . وكذلك ابن تيمية يسلم بتماثل هذين النوعين من الخوارق (الكرامات كالمعجزات) (١٠٦) . ويقول إنه نظراً لتماثلها في طبيعتها فهى كذلك في كیفيتها ويعتمد على نظريته في الصفات لتصنيف أشكال المعجزات (١٠٧) فنقول إن بعضها ينشأ عن عمل الله الخلاق (الخلقى) ، والبعض الآخر عن عمله التشريعى (التشريعى) ، وبعضها تجل لعلم الله وبعضها لقدرته والبعض الآخر لغناه (أ) . وليس بالضرورة أن تكون

(أ) يقف المؤلف على مقصود ابن تيمية ، فلندع شيخ الاسلام يتكلم بدلا منه إذ يقول : وإن كان اسم المعجزة يعم كل خارق للعادة في اللغة وعرف الأئمة المتقدمين ، كالإمام أحمد بن حنبل وغيره - ويسمونها : الآيات - لكن كثيراً من المتأخرين يفرق في اللفظ بينهما فيجعل المعجزة للنبى ، والكرامة للولي . وجماعهما الأمر الخارق للعادة . وصفات الكمال ترجع إلى ثلاثة : العلم ، والقدرة والفنى ، وإن شئت أن تقول : العلم والقدرة ، والقدرة إما على الفعل وهو التأثير ، وإما على الترك وهو الفنى ، والاول أجود، وهذه =

جميع المعجزات مستحسنة في نظر الشريعة . فمعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ، محمودة في الدين ، بينما معجزات السحرة والشياطين ، مذمومة في الدين ، ، وغيرها ، مباحة في الدين . « فإذا ما انطوت على مصلحة للناس على أى شكل من الأشكال كانت من « نعم الله » ، وإلا فإنها تصبح نوعاً من اللعب والعث ، (١٠٨) .

ومع ذلك فقد ثبت التمييز بينهما . فهناك فرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء في الكثافة وفي تكرار الحدوث وفي السعة . وليس هذا

= الثلاثة لا تصلح على وجه الكمال إلا لله وحده ، فانه الذي أحاط بكل شيء علماً ، وهو على كل شيء قدير ، وهو غنى عن العالمين . وقد أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبرأ من ادعوى هذه الثلاثة بقوله (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم إني ملك ، أن اتبع إلا ما يوحى إلى) .

أما الفرق بين كلمات الله الكونية وكلماته « دينية » ، فالأول في مثل قوله سبحانه (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ، والثانية فهي القرآن وهي شرع الله الذي بعث به رسوله وهي : أمره ونهيه وخبره ، وحظ العبد منها العلم بها والعمل بالأمر بما أمر الله به كما أن حظ العبد عموماً وخصوصاً من الأول العلم بالكونيات والتأثير فيها أى بموجبها .. إلى أن يقول :

وإذا تقرر ذلك فأعلم أن عدم الخوارق علماً وقدرة لا تضر المسلم في دينه ، فمن لم ينكشف له شيء من الغيبات ، ولم يسخر له شيء من الكونيات ، لا ينقصه ذلك في مرتبته عند الله .

وأما عدم الدين والعمل به فيصير الإنسان ناقصاً مذموماً إما أن يجعله مستحقاً للعقاب وإما أن يجعله محروماً من الثواب ، وذلك لأن العلم بالدين وتأليمه والأمر به ينال به العبد رضوان الله وحده وصلاته وثوابه ، وأما العلم بالكون والتأثير فيه ، فلا ينال به ذلك إلا إذا كان داخلاً في الدين بل قد يجب عليه شكره ، وقد يناله به إثم .

قاعدة في المعجزات والكرامات ج ٥ الرسائل والمسائل ص ٨٠٢ ، ٩ ط المنار ١٣٤٩ هـ

هو التقريب الوحيد الذي أجراه ابن تيمية بين النبي والولي فكل منهما قد يتمتع « بالإلهام » ، وكل منهما ينعم بحجة الله ، وكل منهما يدين بجزء من سلطته الآمرة إلى الطاعة التي يمارسها وإلى مزاولته المخلصة لأحكام الشريعة (عبودية) (١٠٩) . وفي هذه النقطة أيضاً يتركز الفرق العميق الذي يفرق بين النبي والولي ويؤدي بالتالي إلى التمييز بين معجزات كل منهما . فليس للولي رسالة علنية بتبليغ شريعة ، وليست له سلطة قضائية على غيره سواء أكانت ولايته تطهيراً شخصياً أو كانت مصحوبة بدعوة عامة . بينما يتمتع النبي بعبئة علنية ، وله مهمة اجتماعية وسياسية ، وينبغي أن تكون له سلطة قضائية على غيره وأنه يقوم على تطبيق الشريعة . فالمعجزات إذن لا تعدو أن تكون مظاهر خارجية لرسائله القضائية وآيات على ما تنسم به شريعته من جلال (أ)

أ - ولد تابع ابن تيمية أهل السنة والجماعة في آرائه عن المعجزات والكرامات والفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ، وبيان التمييز بينها وبين عوارق أعداء الله .
وعمل القول في ذلك كله أن الآيات أي المعجزات ثابتة للأنبياء عليهم السلام وهي عوارق العادة التي تصدر عنهم كاحياء الأموات وإنفجار الماء من بين الأصابع وكعدم إحراق النار وغيرها وتسمى آيات لأن الله تعالى يريد بصورها عنهم أن تكون علامة ودليلاً على نبوتهم وصدقهم .
أما كرامات الأولياء أي الخوارق التي تصدر عنهم فتسمى كرامات لأن الله تعالى يريد بصورها عنهم أكرامهم وإعزازهم ، والولي في اللغة القريب ، فإذا كان العبد قريباً من الله تعالى بسبب كثرة طاعته وكثرة إخلاصه كان الرب تعالى قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه .
وأما التي تكون لأعداء الله من الأمور الخارقة للعادة (مثل أبلّيس وفرعون والدجال عاروي في الأخبار أنه كان ويكون لهم) لا تسمى آيات ولا كرامات ولكن تسمى قضاء حاجاتهم ، والحكمة من ذلك أن الله تعالى يستدرج بها أعداءه عقوبة لهم إذ يفترون به ويزدادون طغياناً وكفراً فيستحقون بذلك عذاباً مهيناً . قال تعالى (ولا يحسن الذين كفروا أنما عمل لهم غيراً لأنفسهم إنما عمل لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين) . وقال تعالى (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون) .

ينظر شرح الفقه الأكبر لأبي المنتهى ص ٦٦-٦٧ ط صبيح ١٣٢٥ هـ

وهنا أيضاً تتناسب المعجزات بحسب اختلاف درجات الأنبياء . فقد كانت الغاية من المعجزات جميعاً هي الزول بالعقوبة أو القضاء على المقاومة^(١٠) . فقد حصل نوح من الله القادر على معجزة إهلاك الوثنيين والعصاة بالفرق لأنهم رفضوا العودة إلى التوحيد الحقيقي . وكانت لموسى أيضاً معجزاته « فقد أودع الله الحياة في عصا موسى . فلقفت العصا حبال وعصى السحرة الفلاسفة على كثرتها . ثم شق الله لموسى البحر حتى جفت أرضه . وظل ماء البحر محتجزاً بلا حركة على الجانبين . وفتح أثني عشر طريقاً بعدد الأثني عشر سبطاً . وأرسل الله معه القمل والضفادع والدم ، وظلله مع قومه بغمامة بيضاء كانت تصاحبه في سفره . وأنزل الله عليه كل صباح المن والسلوى . ولما عطشوا ضرب موسى الأرض بعصاه فانفجرت منها اثنتا عشرة عيناً من الماء فعلم كل أناس مشربهم » . وعلى هذا النمط كانت معجزات عيسى « فقد جعل الله من عيسى وأمه آية للناس . فخلق هذا الابن من غير أب حتى يتجلى أمام الناس جميعاً كمال قدرته وسعة كلمته ، وقسم الناس بذلك إلى أربع فئات عظيمة . خلق الله آدم من غير أب ولا أم ، وخلق زوجته حواء من ذكر بدون أنثى ، وخلق المسيح من امرأة بلا زوج ، وقدر لخلق جميع الناس زوجين ذكراً وأنثى ، ولقد منح الله عيسى آيات أخرى بينات وقعت أثناء حياته ، فكان عيسى يحيى الموتى ويرى الأكمه والأبرص . وكان يكتشف ما يأكل الناس وما يدخرون في بيوتهم . وكان يدعو الناس إلى الإيمان بالله وعبادته وحده وباتباع سنة إخوانه الأنبياء والمرسلين . وبدأ بذلك من سبقه منهم ومعلماً عن سيحى . بعده » .

ونصل بذلك إلى معجزات مجد خاتم النبيين وخيرهم . فلم يكن ابن تيمية

بالتدليل على أفضلية معجزاته ومموها كما فعل فيما يتعلق بشخصه وبشريعته. ومع ذلك ذكر لنا المعجزات الرئيسية المنسوبة إلى النبي: مثل إنشقاق القمر، وتدفق الماء من بين أصابعه، وإطعام أعداد غفيرة من الناس بكية زهيدة جداً من الطعام، وجعله عدداً لا حصر له من الحصى الصغير يطفو في يده ... الخ. وكان القرآن أيضاً إحدى معجزات محمد ولكنه لم يكن أعظم هذه المعجزات، لأن ابن تيمية لا يؤيد الفكرة المجمع عليها في زمنه ومضمونها أن بلاغة القرآن المعجزة لكل الناس حتى أفصح العرب - كانت أعظم معجزات النبي على الإطلاق. أما المعجزة (أ) التي ثبتت أفضلية محمد فتكن في قوة شريعته الربانية، وفي الفوز المادى والمعنوى الذى يتحقق حتماً من التطبيق المخلص لأحكامها. فان ديانة محمد تحمل إلى كل من يفهمها ويعيشها الضمان المجرب للنصر المبين، وكانت النهضة السنية التي يهنيء ابن تيمية نفسه أحياناً بأنه عاصرها والتي حققت نصر المسلمين على أهل البدع - كانت في نظر ابن تيمية دليلاً على هذه النتيجة المعجزة التي تترتب على تطبيق الشريعة. وكان ابن تيمية يناشد « الملائكة التي كانت تصحب الجيوش الإسلامية، أن تقودها إلى النصر »^(١١)، ويخلص من ذلك إلى تصور أن مستلزمات العمل الأخلاقي تفرض على الله تجاه مخلوقاته نفس الالتزامات التي عجزت النزعة الغمطانية الشيعية لإثباتها باسم العقل وحده.

أ - ربما يقصد لاووست هنا ما ذهب إليه الشيخ من حفظ الله للكتاب الذى جاء به وإبقائه مئين من السنين، مع كثرة الأمة وتفرقها في مشارق الأرض ومغاربها، والكتاب بعد هذا محفوظ. وكذلك الشريعة غفوفة، فهذا أمر غارق خارج عن مقدوره ..

(ص ٢٢٢ كتاب الصلدية ج ١ تحقيق د. محمد رشاد سالم ط الرياض ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م).

ومع ذلك فلنكني تدوم فاعلية الشريعة يجب أن يعهد بأمانتها إلى الأنبياء ورثة الأنبياء . وكان ابن تيمية قد تعرض لهذه القضية في رده على نقد الشيعة لأهل السنة الذين ينكرون أن النبي أوصى لأحد بعده (١٢) . ولقد رد عليهم ابن تيمية بأن محمداً قد ترك عند وفاته وصية أخلاقية عندما أمر المسلمين في حجة الوداع باتباع السنة وسنة الخلفاء الراشدين وتجنب البدع . ولقد صار العلماء بعد الخلفاء الراشدين هم ورثة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهو مبدأ سبق أن قرره كبار الفقهاء . إلا أن العلماء لا يمثلون هيئة منظمة ومتدرجة في المناصب الاجتماعية ، وإنما يمارسون سلطة عقائدية ذات صبغة فردية خالصة . ولهذا فقد عارض ابن تيمية وجود شبه رجال الكهنوت المسلمين في دولة المماليك ، وعارض الكليروسية cléracisme الروافض والنصارى ، ورفض في إصرار تسمية العلماء بلفظ « أهل الحل والعقد » الشائع استعماله في بحوث علم الكلام الإسلامي .

وهكذا تكتمل نظرية الإسلام عن السيادة ، والسيادة في حقيقتها ملك لله وحده . أما من حيث ممارستها فهي مودعة كأمانة منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ليس لدى جماعة المسلمين - كما تميل نظرية الإجماع في المذهب الشافعي إلى تقريره - وإنما لدى كل من هم يظلمون بتفسير الشريعة وشرحها بمقتضى عملهم وخلقهم ، وبالتالي فهم مكلفون - كما هو حال الوصي الشيعي - بتطويرها حسب الظروف الجديدة في كل زمان ومكان . والسيادة في مذهب ابن تيمية هي سيادة شائعة ، يترتب عليها أن طبقة العلماء لها الأولوية في حق توجيه الجماعة والدولة قبل طبقة الأمراء ذاتها ، لأن نظريات ابن تيمية كما سنرى مهما كانت درجة ديمقراطيتها قد صاغت كل

تنظيم سياسى على صورة حكم أقلية دينية وعسكرية (أ) oligarchie .

هذا الميراث ذو الصبغة الروحية البحتة - الذى يكتسب أكثر مما يمنح - يفرض على العلماء واجبات أكثر مما يخولهم حقوقا ، وهو ليس حقيقة واقعة بقدر ما هو مثل أعلى يرجى تحقيقه ، « إن المهدف الذى يجب أن يسعى اليه العلماء ، سواء كانوا أئمة أم لا ، هو أن يصبحوا ورثة الأنبياء عن جدارة » ، وفى نقده للعلماء بسبب انكبابهم على زخارف الدنيا وبسبب مذلتهم وادعائهم بأن لهم اختصاصات واسعة ، يذكر ابن تيمية بجلال

١ - ربما فهم لاووست ذلك من وصف ابن تيمية لأهمية دور الأمراء والعلماء ، دون أن يكلف نفسه عناء معرفة المناسبة ، أو القيود التى وضعها فإذا عدنا إلى صياغة الفكرة نفسها فى أحد كتبه أنصح لنا مقصود الشيخ ، وهو مخالف لما فهمه المؤلف ، إذ يعطينا التصور الصحيح للفكرة فقد أول ابن تيمية موضوع (الشورى) الأهتمام اللازم له ، إذ لا غنى لولى الأمر عن المشاورة ، فإن الله تعالى أمر نبيه صلى الله عليه وسلم فقال « فأعف عنهم وأستغفر لهم وشاورهم فى الأمر » آل عمران ١٥٩ ، وقد روى عن أبي هريرة ، رضى الله عنه ، قال « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

ثم يمضى فى تفسير الآية الكريمة التى تخص على طاعة الله والرسول وأولى الأمر ، فيقول : وأولو الأمر صنفان : الأمراء والعلماء وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس ، فعل كل منها أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله وإتباع كتاب الله ، وأورد ذكرهما ضمن حديثه عن الشورى وأهميتها كركن من أركان السياسة الشرعية حتى لا ينفرد بالرأى أقلية متسلطة . وواضح مما سبق أيضا أنه أرجع الأمر كله إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، ومن رأيه اتخذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله ، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات ، دائماً يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها .

(السياسة الشرعية ص ١٨٢ ، ١٨٦)

مهمتهم ألا وهى تحصيل العلم أولاً ، ثم وضعه موضع التنفيذ الشخصى ،
والتمرس الدائم على حمل رسالة الدعوة والتعود على تحمل المحن والصعوبات التى
تقتضيها رسالتهم (١١٣) بصبر واحتساب .

وللوصول إلى ذلك ليس هناك من سبيل سوى طاعة النبى (صلى الله عليه
وسلم) طاعة كاملة ودائمة ، بوصفها أحد الأشكال بل الشكل الوحيد لطاعة
الله (أ) . ويمكننا أنؤكد أن مذهب ابن تيمية يسمى بجد ألى هدم
الاعتقاد البدعى فى النبى (صلى الله عليه وسلم) وذلك بقصد تحقيق الطاعة
الشاملة التى ندين له بها . فطاعة النبى هى الإخلاص الكامل لشخصه ،
وإبداء «الموالاتة» النشطة التى تقصرها الشيعة على إمامها ، والتفرغ لخدمته
بالإخلاص العميق وبالخصائص التى تناولها السهروردى فى كتابه «العوارف»
والتى يتميز بها الصوفى ، وتذكرنا بالانقياد الذى يستسلم به الصوفى لتوجيه
«قطبه» الروحى . وقد يقال أحياناً إن الإسلام هو العمل بالقرآن قبل
التأسى بمحمد . أما فى نظر ابن تيمية فانه قبل كل شىء الطاعة المنهجية
والدائمة والنشطة لرسول الله (١١٤) (صلى الله عليه وسلم) .

أ - وتفصيل ذلك كما ذكر الشيخ أن العباد يخضون الله تعالى وحده بالعبادة ، فالعبادة
والتسبيح لله وحده ، فلا يصلى إلا لله ولا يصام إلا لله ولا يحج إلا إلى بيت الله .

والإيمان واجب بالله والرسول صلى الله عليه وسلم .

أما ما هو خاص بالرسول فهو التعزيز والتوقير والنصر والمنع والطاعة فيما أوجب وأمر .
(توحيد الألوهية ص ٣٠٧-٣٠٨)

الفصل الثالث

السلف

١ - الصحابة

جرت العادة في بحوث العقائد الإسلامية على تخصيص باب لفضـل الصحابة وترتيب منزلة كل منهم . وللصحابة أهمية خاصة عند ابن تيمية باعتبار أن مذهبه يرتكز على القرآن والسنة وعلى تعاليم السلف الصالح^(١). (أ) والعبادة في رأيه يمثلون عنصراً لضمان سلامة انتقال الدعوة الإسلامية . فعندئذ هم أساس «التواتر» ، وانفاقهم مبدأ «للاجماع» ، واجتماعات الآحاد من كبار الصحابة لا يجوز رفضها من حيث المبدأ بحجة أنها فتاوى لمجتهد تقل المراجعة أو التعديل ؛ فإن لها قوة القانون الملزم . كما أن لعصر الصحابة قيمة اختبارية لمبادئ الإسلام . ولا ترجع نزعة ابن تيمية التجريبية إلى الواقعية وإلى عناية المذهب السني بمسيرة الظروف فحسب وإنما إلى معارضة

(أ) يستند ابن تيمية إلى الحديث (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم) وله أيضاً حجة عقائدية ملخصها أن حواربي الرسل عليهم السلام هم أكثر الناس فيها وإتباعاً ، فإذا خص الصحابة رضوان الله عليهم بالحديث فإنهم قد عاصروا التنزيل ، وصاحبوا الرسول عن قرب وعرفوا عنه الإسلام علماً وعملاً فللصحابة (فهم في القرآن يغني على أكثر المتأخرين كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم لا يعرفها أكثر المتأخرين ، فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل وعانوا الرسول وعرفوا من أقواله وأفعاله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك فطلبوا الحكم مما اعتقدوه من إجماع أو قياس)

ابن تيمية لموقف مذهب الشيعة من الصحابة . فالشيعة تنتظر إمامها المصوم لكي (أ) يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً . بينما استقر الرأي عند أهل السنة والجماعة على أن هذا العهد بعد امتداداً لعهد النبي ، كما أن الآراء التي سادت هذا العصر قد تحققت صحتها وتأكدت قيمتها الانسانية بنظام الحكومة (ب) الإلهية للخلفاء الأربعة الراشدين . ونشأ عن نجاح هذه التجربة الأولى هذا النجاح العظيم والثقة في خلود هذه الآراء . وأخيراً فإن في توقير الصحابة ضماناً للاستمرار الثقافي وإجلالاً للماضي وتعبيراً عن التضامن الذي يربط الأجيال بعضها ببعض ، إذ يدين المسلمون بالفضل إلى هذه الأجيال - بعد النبي - في معرفة دينهم ، وأصبحوا القدوة للأجيال تلو الأجيال .

ولقد حرص ابن تيمية على بناء مذهب وسط ، وعلى أن يوفق (١١٦) بين

١ - الاختلاف بين أهل السنة والشيعة ينحصر في أن هؤلاء يرون العصمة للأئمة بينما يقصر أولئك العصمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده .

ب - لم تكن حكومة الخلفاء الراشدين حكومة الهية (تيوقراطية) ولكنها قامت على تطبيق التشريع الإسلامي نصاً وروحاً ، واحتفظت بالطابع الفريد لها كخلافة نبوة ، وظلت نموذجاً معبراً عن تجسيد تعاليم الإسلام ، ومن ثم تركت لدى المسلمين إقتناعاً بإمكان تحقيق النظام الإسلامي بصورة شاملة في كافة ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية . وسرى المؤلف يسمى عصرهم (بالعصر الذهبي) . وهذا صحيح . وقد قال الإمام أحمد رضى الله عنه (إنه ما من مسألة الا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع اجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة ، وإنما تكلم بعضهم بالرأى في مسائل قليلة) .

ابن تيمية : معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ص ٤٣ ط المكتبة العلمية - المدينة المنورة .

النظريات المتعارضة . فبعض الفرق تتحمس في انحيازها لأحد الصحابة فتتحرف بتأثير روح الغلو التي يرفضها الإسلام . ولقد بلغ بالروافض أن جعلوا من علي نبياً أو إلهاً . وبعض الفرق يقف موقفاً ينتقص فيه من قدر الصحابة في جملتهم أو يمحصر هجومه على بعض منهم . فالخوارج يمتحنون الأولوية عن حق للشيخين (تفضيل الشيخين) ، ولكنهم يكفرون عثمان وعلي وعدداً من صالح المؤمنين (١١٧) . ويتفق ابن تيمية مع الخوارج على تفوق أبي بكر وعمر تفوقاً لا مثيل له إلى حد القول بوجود اختلاف جوهرى بين طبيعة خلافتها وخلافة عثمان وعلي . إلا أنه برغم إعجاب ابن تيمية بعلي فإنه يحتج بشدة على نظرية الشيعة ، ويوضح في «منهاج السنة» على وجه الخصوص ما تضمنه هذا المذهب من غلو ومتناقضات . ولقد اعتاد الروافض «مخالفة» الصحابة ، و«العدوان» عن أقوالهم ، وعلى عدم الالتزام بإبداء «الحبة» نحوهم أو «الموالة» الدائمة لهم أو «تفضيلهم» على الأجيال اللاحقة (١١٨) ، ولا يعترفون بأن اتفاقهم دليل شرعى . وهم في الواقع يخالفون بذلك إجماع آراء آل النبي . وإذن فالعنصران الأولان اللذان يسهمان في تكوين مذهب ابن تيمية هما موقف التوفيق وتأييد الخوارج من ناحية وثورته على الامامية من ناحية أخرى (أ) .

ولقد تدخل مؤثر ثالث هو إعادة التوفيق السنى في بيان درجات الفضل عند الصحابة (١١٩) . فنظرية الصحابة التقليدية توفى بين ترتيب التفضيل—ل

أ - يقف شيخ الإسلام موقف المعارض للنظريات المختلفة ثم يفاضل بينها استناداً إلى موقف السلف فليس له اتجاه يتفرد به .
وقد أكدنا هذه الحقيقة مراراً من قبل .

وبين الترتيب التاريخي . ولقد ظهرت هذه النظرية في نحو عام ٧٢٥/١٠٦ في البصرة عند بعض أهل السنة الصالحين من أتباع الحسن البصري وأبي كلابه وابن سيرين الذين يمكن اعتبارهم مؤسسي مذهب أهل السنة والجماعة (أ) .
وهم يحرمون قراءة الخلافات التي وقعت بين الصحابة خلال أعوام ٣٥-٥١ هـ أو نسخها أو جمع رواياتها . ولقد أدى هذا التقييد الذي كان يحمل رعاية خاصة من جانب المذهب المالكي والمذهب الحنبلي . إلى ظهور نظرية العصر الذهبي (ب) للخلفاء الأربعة الراشدين التي كانت - كما هو معروف - ابتكاراً لاحقاً للعصر العباسي . ونجد هذه الفكرة عند ابن عطاء الذي كان أحد أساتذة الحلاج ، وكان يرى أن الترتيب التاريخي هو ذاته ترتيب التفضيل بينهم ، ويضيف إليه تدرجاً آخر في الفضل عند الله ، وكان هذا الحل السني الصرف يهدف إلى استتباب السلام في المجتمع الإسلامي ، ولم يكن يفتقر إلى الأصالة في وقت كان « الزيدية والمعتزلة يصرون على تأكيد

أ - لا يعد أهل السنة والجماعة فرقة من الفرق ولكنهم يعبرون عن الغالبية التي ظلت محافظة على فهم وتطبيق المسلمين الأوائل للإسلام ، وأسم (الجماعة) يشير إلى تميزهم عن أنشق عنهم من كافة الفرق الأخرى ، كالشيعة والحوارج والمعتزلة وغيرها .

ب - العبادة هنا تحتاج إلى إعادة نظر في ضوء ما أورده المؤلف آنفاً ، فلا ندرى سبباً لأقحام فكرة (العصر الذهبي) كابتكار لاحق للعصر العباسي . أو قصره على المذهبين المالكي والحنبلي - أو رده إلى ابن عطاء أحد شيوخ الحلاج .

فالحقيقة أن المسلمين في الأعصر كلها - وما زالوا - ينظرون إلى عصر الخلفاء الراشدين كمصر ذهبي كما سبق الإشارة إلى ذلك .

ويجمع أهل السنة والجماعة على ترتيب أفضلية الخلفاء حسب ترتيب توليتهم الخلافة .
أما آراء بعض شيوخ المعتزلة - أو ابن الراوندي المتهم بالزندقة - فهي من قبيل الآراء الشاذة التي لا وزن لها .

أولوية على ، ويتمسك ابن الراوندى بأولوية العباس ، وكان عباد بن سليمان أحد أتباع المعتزلة يطالب بأولوية أبي بكر ، ولقد نظم ابن تيمية نظرية (١) العصر الذهبي للخلفاء الأربعة الراشدين^(١٠) بعناية ، وهى تلتقى مع أفكاره الناشئة عن نظراته فى العقيدة والنبوة وكما سنرى مع مذهبه الاجتماعى السياسى ، وهى تؤكد فى النهاية شرعية مذهب أهل السنة والجماعة وسلامة أركانه (١٢١) .

أبو بكر

أبو بكر هو أفضل الخلفاء الراشدين وبالأحرى أفضل فرد فى الأمة بعد النبى . وتبرير هذه الأولوية شمولى ، إذ ترجع أفضلية أبى بكر إلى طريقة مبادئه وإلى شأئله الشخصية وإلى أسلوبه فى ممارسة السلطة وإلى الآثار الناتجة عن سياسته . فالظروف التى تم فيها اختياره للخلافة ظروف تطابق فيها المبدأ الدينى مع الواقع التاريخى^(١٢٢) . ويرى غالبية أهل السنة أن أبا بكر قد

(١) لا ندرى سببا يدعو المؤلف للإصرار على تسمية مؤلف ابن تيمية من الخلفاء الراشدين بالنظرية ، بينما الحقيقة أنها كانت أمرا واقعا أقره المسلمون فى عصرهم ، فقد كان المسلمون يعرفون فضائل أبى بكر وعمر وعثمان وبايعوهم راضين مقتنعين بأنه لم يكن فى المسلمين من يتقدم عليهم ، لأنهم من الذين أنفقوا من قبل الفتح فأشاد بهم الكتاب الكريم وأظهر فضائلهم بنص الآية (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعدهم) ، وكلا وعد الله الحسنى) الآية ١٠ سورة الحديد.

وعلق ابن تيمية على ذلك بقوله (المراد بالفتح هنا صلح الحديبية) منهاج ١ ص ١٥٤ . أما النزاع الذى حدث بين على ومعاوية رضى الله عنها - فقد تكلمنا عنه فى المقدمة (ينظر

ص ٥٧ الجزء الأول) .

اختير « اختياراً » حراً يشبه إجماع الصحابة في اجتماع سقينة بنى ساعدة ، أو بمعنى آخر بالإختيار الحر لأهل الحل والعقد . ومع ذلك فبعض علماء (أ) التوحيد (علماء الكلام) يسلمون بأن خلافة أبي بكر قد تمت بناء على « نص » ويرى البعض أن هذا النص صريح (جلي) ، ويرى آخرون أن التعيين كان بطريق غير مباشر (خفي) . ويفسر ذلك أبو يعلى في « المعتمد » الذي يشير إليه ابن تيمية في المنهاج - بأن أحمد بن حنبل أورد روايتين ، مضمون الأولى

(أ) الأمر هذا يحتاج إلى مزيد إيضاح : فقد ذهب أهل السنة والجماعة بصفة عامة إلى أن خلافة أبي بكر تمت بالإختيار ، ألا أن البعض منهم استدل على أن هناك نصاً على إمامته سواء أكان عفوياً أم جلياً ، فقد نسب إلى الحسن البصري ما يفيد إقتناعه بالنص على خلافته حيث قال (أى) والذي لا اله إلا هو أستخلفه وهو كان أعلم بالله تعالى وأتق الله تعالى من أن يتوَّاب عليهم لو لم يأمره) .

كما يستدل بعض أهل السنة بما كان من أمر امرأة أمت النبي صلى الله عليه وسلم فكلمته في شئ من أمرها فأمرها أن ترجع إليه فقالت (يا رسول الله ، أرايت أن جئت ولم أجده ؟ - كأنها تريد الموت - قال : إن لم تجدني فات أبا بكر) .

وقد وجد ابن حزم في هذا الخبر نصاً جلياً على إستخلاف أبي بكر ، وأضاف إليه نصين آخرين يراهما دليلاً على الإستخلاف : أولهما - إجماع المسلمين الأوائل كلهم على تسميتهم أبي بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومعنى الخليفة في اللغة هو الذى يستخلفه ، لا الذى يخلفه دون أن يستخلفه .

أما النص الثانى فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم للسيدة عائشة رضى الله عنها أثناء مرضه (لقد هممت أن أبعث إلى أبيك وأخيك فأكتب كتاباً وأعهد عهداً لكيلا يقول قائل أنا أحق أو يتمنى تمن ويأبى الله والمؤمنون ألا أبا بكر) .

أبن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٠٨

ويذهب الرازى إلى أن أصحاب الحديث وجدوا في طلب الرسول صلى الله عليه وسلم إحصار دواء وقرطاس ليكتب الكتاب لأبي بكر نصاً جلياً في إمامته .

أن هذا الاختيار كان بناء على «أخبار» صريحة ، وتنص الثانية على أنه كان بناء على نص «خفي» وتحديد غير مباشر (إشارة) ، وتطلب إبراز هذا المعنى حداً أدنى من التفسير . وترجع النظرية الأولى الى فريق من أهل الحديث وفريق من المعتزلة والأشاعرة والقاضي أبي يعلى . وتبني النظرية الثانية فريق آخر من أهل الحديث والحسن البصري وطائفة خوارج البهسية . وأخيراً يرى الحلبي أن تقليد أبي بكر كان بناء على عملية خداع ناجحة ومدبرة مع عمر في غياب العباس وعلى لانشغالها بدفن النبي . وأورد الروافض عدداً من الصحابة المشهورين الذين رفضوا الاعتراف باختيار أبي بكر مثل سعد ابن عباد وأسماء وخالد بن سعيد الذي استقال احتجاجاً على اختيار أبي بكر (أ) .

ويستند ابن تيمية في تفضيله التعيين (١٢٣) بنص منزل إلى أسباب عامة في

(أ) هذا الخبر من مقدمات الحلبي ، فمن الثابت تاريخياً - كما يذكر أبو الحسن الأشعري - أجماع مبايعة الصحابة لأبي بكر بما فهم العباس وعلى بن أبي طالب وقال الأخير ان له (يا خليفة رسول الله) .

الأشعري : اللع ص ١٨٤

ولا يجوز الادعاء - كما يرى الشيعة - بأن باطنها يختلف عن ظاهرهما .
ويحرص القاضي عبد الجبار على إظهار الأخبار التي تؤكد مدح علي بن أبي طالب لأبي بكر - منها آخر خطبة له قال فيها (ألا وخير هذه الأمة بعد نبيها ، أبو بكر وعمر ، ثم الله أعلم بالخير أين هو) .

المفتي ص ٢٠ القسم الأول ص ٢٨٨

أما تخلف سعد بن عباد فبسبب طلبه الإمامة لنفسه ، وقد صح كونه مبطلاً في ذلك .

(نفس المصدر ص ٢٨١)

مذهبه وإلى أسباب أخرى خاصة تركز على الأهمية القصوى التي تحتلها الصلاة في حياة الجماعة الاجتماعية والسياسية . فقد كان النبي يعهد إلى «نواب» له بتمثيله في الأمصار وفي الجيوش وفي مختلف المهام المدنية والعسكرية . وفي كل مرة كان يكلف هؤلاء النواب بالإمامة في صلاة الجماعة أو صلاة الجمعة باعتبار أن الصلاة — كما سنرى — أهم الواجبات الاجتماعية والفردية في الاسلام (أ) . والمبدأ قابل للانعكاس ، فكل رجل عينه النبي لإمامة الصلاة يجب بالضرورة أن يكون رئيساً للجماعة وأبو بكر عينه النبي في مرضه لإمامة صلاة الجماعة . وبتعيينه أبا بكر إماماً أعلى للمسلمين ، فإنه بهذا العمل قد عين خليفته الشرعى . ومع ذلك فهناك نقطة لصالح نظرية الاختيار الحر ، وهى أن تعيين الرسول في حد ذاته لا يكتفى لاسناد السلطة لأبى بكر . فلم يصبح أبو بكر خليفة بالفعل إلا بعد أن تمت مبايعته (ب) . والمبايعة هي

(أ) أصاب لاووست بهذا الاستنتاج ، فقد اتفق المسلمون قاطبة على أن الصلاة هي أهم مطالب الدين وأول أركانه العملية ، بيد أن أهل السنة والجماعة قاسوا الإمامة الكبرى — وهى الخلافة — على الإمامة الصغرى ، وهى الصلاة .

ولذا فإن إمامة أبى بكر رضى الله عنه للمسلمين في الصلاة حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم لها دلالتها في جمعه للفضائل التي تؤهل لإمامة الصلاة كما وضعها الرسول في حديثه (إذا كنتم ثلاثة فليؤمكم أكبركم قرآنا وأفروكم لكتاب الله فإن كنتم في القراءة سواء فأقدمكم هجرة فإن كنتم في الهجرة سواء فأعلمكم بالسنة فإن كنتم في السنة سواء فأ أكبركم سناً) .

وجاء استدلال الصحابة رضوان الله عليهم — على صحة خلافة أبى بكر — بالاستناد إلى إمامته في الصلاة ، قالوا (ارتضاه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لديننا) ؟ .

(ب) تمت البيعة أولاً في أجماع السقيفة بحضور خاصة المسلمين ، ثم كانت بيعة العامة في اليوم التالى على المنبر ، ولعل هذه الطريقة هي أساس نظرية أهل السنة في اتمام البيعة بواسطة أهل الحل والعقد ، أى خاصة المسلمين ، وهم أهل التقوى والعلم والرأى .

=

الميثاق المبرم لطاعة الله والذي أتاح للخليفة تقليد السلطة الفعلية (الشوكة) التي لاغنى عنها لممارسة مهامه (الولاية) . ولقد كانت مبايعته أفضل من مبايعة الخلفاء من بعده ، وذلك نظراً لعدد الصحابة الذين اشتركوا فيها ، ولما تمتع به كل منهم من علو الشأن ومحو المنزلة الاجتماعية .

ويتجلى فضل أبي بكر أيضاً في خصاله الشخصية . فهو الرائد الأول للصوفية الإسلامية ، أى أول الجماعة في « الحقائق الإيمانية » و « الأحوال العرفانية » . ومن الخطأ أن ينسب إليه لبس « الخرقة » الصوفية . فقد كانت صوفية (أ) أبي بكر سلوكاً شخصياً وزهداً ذاتياً . فلا يمكن أن ينسب إليه

== والبيعة - كما يعرفها ابن خلدون - هي الهدى على الطاعة ، ويشرح مضمونها فيذهب إلى أن المبايع يقبض الأمير بالنظر في أمره وأمور المسلمين ، ويعاهده على الطاعة فيما يكلفه به في المنشط والمكروه ، ويشبه البيعة بعملية البيع والشراء حيث تتلاقى رغبة الطرفين ، ثم يقول (وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده ، جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمى بيعة) .

المقدمة : الفصل التاسع والعشرون

(١) قوله الرائد الأول للصوفية أو صوفية أبي بكر رأى شاذ ، من اختراع المستشرقين فالمعروف أن الصوفية يحرصون على الانتساب إلى علي بن أبي طالب الذي يشيعون عنه أنه لبس الخرقة الصوفية .

ولم يكن الصحابة صوفية قط

أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة ، وأنا أشهر التكلم به بعد ذلك .

ابن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٧

سلسلة الثقافة الإسلامية (٢٣)

جادى الأول ١٣٨٠هـ = نوفمبر سنة ١٩٦٠ م

وأيضاً الفران بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٢٦

نشر قصى عبد الدين الخطيب

القاهرة ١٣٨٧ هـ

طريقة خاصة ، كما لا يصح أن ينسب إلى عمر أو على ابتكار « الخرقين » .
إن صوفية الصحابة لا تعتمد على عقيدة تؤكد مبدأ جلال الله فحسب ،
وإنما كانت تنطوي على قاعدة للحياة بعيدة عن أية أحكام خاصة بالتقيد بملبس
خاص (١٢٤) .

وأبو بكر ليس رائد الصوفية وحسب ، وإنما فاق بعلمه للقرآن والسنة
وبالتالي « بفتاواه » ما كان لعمر . إن هذا التبرير من الشمول حتى أن ابن
تيمية يجتهد في إثبات تفوق عبقرية أبي بكر السياسية التي كانت تصف
بالحزم والرحمة ، وكانت توفى بين عنف خالد بن الوليد وشدة عمر . ولقد
تجلت هذه العبقرية في المهمة التي أبداهما في قمع حركة ردة بني حنيفة لرفضهم
دفع الزكاة وذلك بما يخالف رأى عمر . لقد كان بحق نائب الرسول العسكري
(١٢٥) . وظهر عدله في رفضه توريث (أ) « الفدك » (١٢٦) لفاطمة ، إذ لم يكن
لها حق فيه باعتبار أن الأنبياء لا يورثون سوى الإرث الروحي « للعلماء » .

وأخيراً فإن الأسلوب الذي مارس به أبو بكر السلطة يوج هذا التفوق .
فلم تكن دولة أبي بكر دولة (ب) ديمقراطية نظراً لأنها لم تقم على الانتخاب

(أ) استناداً إلى الحديث (لا نورث ما تركنا صدقة) أخرجه البخاري

(ب) يظهر مرة أخرى خطأ التفسير بمنهج المؤلف القائم على إصدار الأحكام على أفعال الصحابة
وانظمتهم تأثراً بأفكاره الغربية ومصطلحات علوم السياسة الغربية ، فالديمقراطية نظام سياسي له جذوره
التاريخية ومعالمه المرتبطة ببيئات ومجتمعات وثقافات تختلف اختلافاً جذرياً عن النظام الإسلامي
الذي يتفرد بأوضاعه الخاصة .

كما أن مفهوم الديمقراطية نفسه نسبى حيث يذكر الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى إلى أن
لديمقراطية مفاهيم مختلفة حتى في عصرنا هذا ، مشيراً إلى أقوال بعض كبار الشخصيات ورجال =

وإنما كانت دولة تعاونية (١٢٧)، ورابطة أخوية يسهم فيها كل فرد من الأمة، تدفعه روح التضامن لتحقيق الأهداف المشتركة . وكانت عناية الله تسهر على هذه الناحية لفهمان حسن تطبيق الشريعة حتى سارت خلافة أبي بكر في نظر ابن تيمية أكثر الخلافات خيراً وازدهاراً (١٢٨) .

عمر بن الخطاب

وينتقل ابن تيمية بسرعة إلى قضية الخلافة التي انتقلت إلى عمر . وهناك ثلاث نقاط في حاجة إلى توضيح . فأبو بكر قبل موته هو الذي اختار عمر ليخلفه . وليس ثمة اختيار يمكن منطقياً أن يكون أعدل أو أحكم من اختيار الرجل (أ) الذي شغل بعد النبي أعلى منصب في الإسلام . ثم عقد المسلمون مع عمر بعد وفاة أبي بكر ميثاق البيعة . ولم يصبح عمر الامام الحقيقي إلا عندما حصل بموجب هذا الميثاق على السلطة الفعلية والهيمنة

= الفكر السياسي أمثال موسوليني وكامينهو وهريو .

فقد عرفها الأخير بأنها (ذلك النظام الذي يرى واجبا عليه أن يعمل على التقريب بين الأخلاق والسياسة إلى حد المزج بينهما) ، بينما نجد موسوليني يعرفها بأنها (هي تلك الحكومة التي تعمل على حمل الشعب بأن يكون لديه الوهم أو الخيال بأنه صاحب السيادة) .
د. عبد الحميد متولي :

الشريعة الإسلامية كصدر أساسي للدستور ص ٢٢٩ ، ٢٣٠

منشأة المعارف بالأسكندرية

(أ) ولا نجد أدباً من كتابات العهد التي سجلها لنا التاريخ عن هذه الواقعة ، وللقارئ بعضها :

(...) إنني استعملت عليكم عمر بن الخطاب ، فإن بر وعدل فذلك علمي به ورأي فيه ،

وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب ، وأخيراً أردت ، ولكل امرئ ما اكتسب «وسيعلم الذين

ظلموا أي منقلب ينقلبون» (الطبري ج ٤ ص ٥٤)

اللتين لا غنى عنها لممارسة السيادة (١٢١) .

ولم يكن يتعين على ابن تيمية أن يدافع عن عمر ضد الروافض وحدهم، وإنما أيضاً ضد المتحمسين لعمر المتطرفين في حماستهم له ، الذين كانوا يرفعونه فوق غيره من كبار الصحابة ، وهم (أ) العمريون (١٢٠) الذين ينتمون إلى أوساط مختلفة من أهل السنة وأهل الصوفية . وهناك روايات يرجع اسنادها في الغالب إلى ابن عمر ذاته تؤكد - بناء على أساطير مشبعة بواقعية قصصية ممتعة - أفضلية عمر على أبي بكر حتى من الناحية البدنية . وعمر مثل أبي بكر أحد رواد الصوفية الإسلامية القدماء (١٢١) وكانت صوفيته مثل صوفية أبي بكر أكثر ما تكون زهداً وليست له علاقة بابتكارات الزى التي تنسب إليه . وأخيراً كان عمر يضم إلى هذا الزهد المعتدل ، علماً عميقاً بالقرآن والسنة ، ولقد استخدم ابن تيمية فتاواه دائماً بوصفها أدلة شرعية مقنعة . لقد كان بحق « فاروق الأمة » كما بوضحه اسمه ، وليس معنى ذلك أنه لم يرتكب أخطاء .

ولقد عني ابن تيمية بتنفيذ ادعاءات الروافض المفرضة بأن عمر منع النبي من كتابة وصيته وقت (ب) احتضاره (١٢٢) ، وبالتالي يلقون عليه

(أ) استناد المؤلف هنا إلى ما سنبين في إطلاق لفظ (العمريون) يجعلنا نتشكك في صحة

هذه التسمية .

(ب) إن ما تردد ذكره في كتب التاريخ والسيرة عن هذه الوصية يتصل بالنص على الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا صلة له بزواج المتعة أو الحج كما توهم لاهوت . فقد استكمل الرسول عليه الصلاة والسلام أثناء حياته بيان كل أمور الدين بما فيها هذين الأمرين .

مستولية التحريم غير الشرعى « المتعتين » . المتعة الأولى هى « المتعة فى النساء » (١٣٣) وهى - كما هو معروف - نوع من الزواج الوقعى المبرم لأجل يحدد وقت ابرام العقد . ويقرر « المنهاج » أن النبى ^{صلى الله عليه وسلم} هو الذى حرّم هذا الزواج ، ويؤكد ابن تيمية أن زواج المتعة كان قد أيسج فى بداية الإسلام ثم حرمه النبى فى عام فتح مكة . فضلاً عن أن القرآن لم ينص صراحة على مشروعيته ، وإنما نص فى الواقع على نظامين للزواج : أحدهما الزواج بزوجة شرعية والثانى المعاشرة الشرعية للإماء (ملك الميّن) . وعليه فإن كيان زوجة المتعة لا ينظمه أى قانون أساسى للزواج ، فهى لا ترث زوجها وهو لا يرثها ، وليس عليها الوفاء بعدة الأرملة ، ولا تخضع لقاعدة الطلاق ثلاث مرات . فضلاً عن ذلك فإن زواج المتعة محرم لأن الشريعة لا تبيح أى نوع من عقود الزواج سوى الزواج الشرعى وملك الميّن .

تبقى « متعة (أ) الحج » (١٣٤) أو التمتع . ومضمونها أن يؤدى المسلم فى سفر واحد العمرة والحج ، وفى العادة يفصل بينهما بالتخلّى عن الإحرام . وترى غالبية أهل السنة أن هذا الشكل من الحج مندوب ، بينما يقرر بعضهم - وهم الظاهرية - أنه واجب لأن النبى (صلى الله عليه وسلم) وهو يحج مقرباً كاند أمر الصحابة بالتمتع . أما ابن تيمية فيرى أن كلا هذين الشككين ليست لهما أهمية مطلقة . فالحاج الذى يسوق « أضحيته » عليه القران وإلا فالتمتع أولى .

(أ) خيل للمؤلف ان هناك صلة بين زواج المتعة وما أطلق عليه (متعة الحج) للاشتراك فى لفظ (المتعة) أو (التمتع) . والحق أنه لا صلة بينهما إطلاقاً اللهم إلا الاشتراك فى اللفظ ويبدوان الأمر التبس على لاووست .

ونظراً لمتطلبات مجادلاته فقد صاغ ابن تيمية في المنهاج مبدأ آخر لم يؤكدده في « المناسك » . وهو أفضلية أداء الحج في الشهور المحددة له ، وأداء العمرة في الشهور الأخرى . لقد أتاحت هذه الآراء الفقهية لابن تيمية فرصة الدفاع عن صواب رأى عمر تاريخياً . فقد لاحظ عمر أن الجمع المباح شرعاً بين العمرة والحج كان من نتائج أن تظل مكة خالية من الزائرين فيما عدا شهور الحج . ولهذا فقد أمر المسلمين أن يفصلوا بين العمرة وبين الحج ، وذلك بموجب قرار من الدولة يستند إلى مصلحة الدين العليا . هذا ولقد حرم عمر صراحة إلغاء (فسخ) حج شرع فيه صاحبه من أجل استبداله بعمرة . وذهب هذا المذهب غالبية النقهاء مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي .

والواقع أن عناية ابن تيمية في إثبات صواب عمر كانت كبيرة نظراً لأنه يعتمد كثيراً على الفتاوى المنسوبة إليه ويبنى عليها بعض النظم السياسية الملحة . كما كان يمجده في شخصه كؤسس للإمبراطورية الإسلامية (أ) . إذ كان لعمر الفضل في إنشاء ديوان الجيش « الذي ظل أم ديوان في الدولة حتى وقتنا الحاضر » . وكان لقراره في النظام القانوني للأقليات قوة القانون . وكذلك حزمه مع موظفي الدولة . أما مصرعه فلم يكن إلا مؤامرة دبرها أعداء الإسلام ، ومن ورائهم اليهود والأجانب والشيعة .

(١) من المصطلحات الغربية الغير مناسبة لنظام الحكم الاسلامي ، ولكن درج المؤلف عمل

استخدامه - وغيره من المصطلحات - طبقاً للمألوف لديه في أوروبا .

عثمان بن عفان

إن شخصية عثمان - وقد انحصرت بين مؤسس الأبراطورية الإسلامية وبين فتنة خلافة علي - لم يكن لها نصيب كبير من اهتمام ابن تيمية . ومع ذلك فقد عمد الروافض إلى إلقاء الشك حول شرعية بيعته في عبارات رأى ابن تيمية وجوب تفنيدها . ويقرر الحلبي أن عمر قد عين ستة من الصحابة لخلافته فاختار فريق منهم عثمان (١٣٥) . ويرى ابن تيمية أن الاجماع قد تم على اسم عثمان (أ) وأن الذين عتدوا معه ميثاق البيعة هم الذين كانوا يملكون في الحقيقة السلطة الفعلية في الأمة . وبناء على اعتراف الصحابة ذوى المكانة الاجتماعية المرموقة مثل عبد الرحمن بن عوف وعلى صار عثمان خليفة . ولهذا

(أ) عندما طعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، هرع اليه بعض الصحابة يطلبون منه أن يستخلف ، ولكنه أبى بادئ الأمر وحجته في ذلك (إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني - يعنى أبا بكر ، وإن أنرك فقد ترك من هو خير مني - يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولن يضيع الله دينه) .

ولكن عندما أعادوا عليه الكرة ، فوض الأمر الى الستة الذين مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض :

علي ، عثمان ، سعد بن أبي وقاص ، عبد الرحمن بن عوف ، طلحة ، الزبير ، وعبدالله بن عمر - رضوان الله عليهم - على ألا يكون له من الأمر شيء .

وقد حرص ابن تيمية على تسجيل اجماع الستة وغيرهم من كبار الصحابة على بيعته عثمان رضى الله عنه من غير رغبة ولا رهبة ، اذ لم يعط أحدا منهم مالا ولا ولاية ، ولم يكن لبنى أمية أية شوكة حينذاك .

وكان من رأى الامام أحمد بن حنبل أيضا انهم لم يجتمعوا على بيعه أحد كما اجتمعوا على بيعته عثمان رضى الله عنه - (منهاج السنة ج ٣ ص ١٦٦)

فان ابن تيمية يذكرنا بأراء السلف وبعض الأئمة - مثل أيوب السجستاني وأحمد بن حنبل والدارقطني - التي تقرر أن كل الذين يقدمون علياً على عثمان يجرحون المهاجرين والأنصار لأنهم هم الذين فضلوا عثمان على علي بحرية كاملة . ولقد أثبت عثمان همة دينية تفوق بها علي على فقد كان يقضي الليالي العديدة (إحياء الليل) في التهجد وفي قراءة القرآن (١٣٦) . وبرغم أن خلافته قد سجلت هبوطاً في قوة التوسع الإسلامي فلم تقع على عاتقه مسئولية الحروب الأهلية (الفتنة) التي اعقبت خلافته وإنما تحمل علي بن ابي طالب مسئوليتها .

علي بن ابي طالب

أثارت شخصية علي بن أبي طالب بالنسبة لابن تيمية قضايا عديدة . قام بالرد عليها بطريقته المعهودة التي تنطوي على التوفيق باعتدال بين الرأيين المتناقضين (أ) فقد تعرض علي بن ابي طالب إلى الانتقاص من قدره

(أ) يلاحظ القارئ في نصوص المؤلف خلطاً كبيراً ، ولا علاج له إلا بإيراد رأى شيخ الاسلام من واقع كتبه نفسها ، فكثيراً ما تحدث عن موقف أهل السنة والجماعة من الصحابة رضوان الله عليهم - وهم الموقف الوسط بين الرافضة والخوارج ، فالرافضة غلوا في أمير المؤمنين علي بن ابي طالب وغلوا في أهل البيت ونصبوا العداوة لجمهور الصحابة كاللثلاثاء الخلفاء والسيدة عائشة رضي الله عنها وحفصه وطلحة والزبير وفضلوا المهاجرين والأنصار . كذلك ابتدعوا تفضيل علي على الثلاثة وتقديمه في الامامة والنص عليه ودعوى العصمة له .

وأما الخوارج فهم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وفارقوه بسبب التحكيم وكفروه مع عثمان - رضي الله عنها -

وقد توسع شيخ الاسلام في كتابه (منهاج السنة) في بسط وجهات النظر كلها : كالتواصب الذين يكفرون علياً ، شأنهم في ذلك شأن الخوارج ، أو الذين يفسقونه أو يشكون في عدالته =

بطريقة متعمدة . ولم يتردد بعض الخوارج في تكفيره (١٣٧) . أما المروانية (١٣٨) الذين يعترفون بشرعية خلافة ابى بكر وعمر ، رغم انهم لا يعتبرونها من « اقرارهم » ، فانهم يزعمون ان علياً حاكم « ظالم » . غير انهم لم يطردوه من الجماعة . وهذا ايضاً موقف انصار احقية بنى امية فى الخلافة ، وهم الأمويون (١٣٩) وقد كانوا مسلمين مخلصين يؤمنون بالله ورسوله ويقومون بواجباتهم الدينية على خير وجه .

وفى مواجهة هؤلاء مبالغات الشيعة (١٤٠) ، من غير الزيدية القريبى الصلة بالمعتزلة — نقصد مبالغات الرواض ومنهم الحالى وفى اقاصم غلاة النصيرية والباطنية والاسماعيلية (١٤١) . وكان على فى نظر المعتدلين منهم الإمام المصوم وخير رجال زمانه . اما فى نظر غيرهم فقد بلغ مقام النبوة او هو على الأقل النبى صاحب الحق لأن « جبريل كان قد توجه إلى محمد بطريق الخطأ » . وكان تأليه على — الذى آمن به (١) مسلمون اتقياء واعدهم على بنفسه

== كعمرو بن عبيد ومن وافقه من شيوخ المعتزلة وغيرهم من المروانية.

ويقف ابن تيمية مدافعا عن على فى وجه القادحين فى إمامته ، مصححا لنظراتهم الخاطئة ، ويذكر أن جميع طوائف أهل السنة يذكرون فضائل على وينكرون سبه ويكرهون القتال الذى حدث بينه وبين معاوية ، مقرين لاستحقاقه الامامة بدلا من منابذته .

أما قول كثير من المروانية وادعائهم بأن عليا شارك فى دم عثمان سواء أمر بقتله علانية أم سرا ، فالحقيقة — كما يسجلها ابن تيمية من واقع كتب التاريخ — انه لم يشارك فى قتل عثمان ولم يرض عنه ، وقد قال وهو البار الصادق (والله ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله)

منهاج السنة ٢٠٩ ص ٢٠٩

(أ) لا ندرى كيف يوصف هؤلاء بأنهم مسلمون اتقياء بينما حرق على بعضهم ؟! ووجه الصواب فى الحادثة — كما نقلتها كتب التاريخ بأسانيد صحيحة — ان أول من ابتدع الرفض عبد الله ابن سبأ ، كان منافقا زنديقا ، أراد بذلك لفساد دين الاسلام ، ويضعه ابن تيمية فى مصاف

كما يقرر الحلي — هو النهاية المنطقية لهذا الشطط الذي تصدى له ابن تيمية ، وقال للشيعة إن الدفاع المعقول عن علي لم يكن إلا في التوفيق العادل الذي وضعه أهل السنة وحرصوا فيه على أن « يؤتوا كل ذي حق حقه » (١٤٢).

ولقد ركز نقد ابن تيمية في مبدأ الأمر على بيعة علي . ويرى الحلي أن عالياً معين (أ) صراحة من قبل الله ورسوله . فقد جعل الله من علي « نفس » النبي عندما قال تعالى « وأنفسنا وأنفسكم » و « آخى » النبي بينه وبين علي وزوجه ابنته ، وعينه صراحة في حادثة « غدير خم » خليفة شرعياً . إن المراجعة الدقيقة التي قام بها ابن تيمية وتناول فيها التفسير الشيعي لمجديرة بإعاده بحثها في دراسة مفصلة لتكون إسهاماً عظيماً في المؤلفات الجدلية التي قامت بين أهل السنة وبين الشيعة . فلم يحرص النبي على أن يميز علياً بتزويجه

= بولص صاحب الرسائل التي بأيدي النصاري ، وكان يهوديا فأظهر النصرانية نفاقاً نقصد إفساد ملتهم — وكذلك كان ابن سبأ يهوديا رأى سلطان الاسلام قوته فأراد الكيد له والايقاع بأهله وأشعل نار الفتنة ، وأصبح يطلق على أتباعه اسم (السبئية) . وقد ألحق بهم ابن تيمية الغلاة أيضاً من (النصيرية والباطنية والاسماعيلية) الذين وصفهم العلماء بأن (ظاهر مذهبهم الرفض وباطنه الكفر المحض) وكثيراً ما يعقد شيخ الاسلام المقارنات بينهم وبين اليهود لا سيما قيامهم بمخالفة قواعد الاسلام والكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم ، الى جانب تعاون بعض الرافضة مع الغزاة من أعداء الاسلام . منهاج ٢٥ ص ٨٤ وما بعدها

(أ) يرى ابن تيمية — مقدماً الأدلة على ذلك — ان الأحاديث التي يؤيد بها الشيعة فكرة النص على إمامة علي ، إما انها موضوعة أو أنهم أولوها على غير معانيها الصحيحة الميمنة لمقصود الرسول صلى الله عليه وسلم . (ينظر هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب :

(نظام الخلافة في الفكر الاسلامي) للمعلق — تزييع دار الأنصار —

و ص ١٩٩ من هذا الجزء (واقعة غدير خم)

لابنته وإنما انطوى عمله هذا على نوع من الحفاوة . زد على ذلك أنه تصاهر أيضاً مع الخلفاء الثلاثة الراشدين . كما أنه لم يقصر المؤاخاة على على وحده ، وإنما على العكس عممها لتعميق التضامن الاسلامى بين المهاجرين والأنصار . وعلى فى نظر ابن تيمية ذاته - وهنا الجزء الأصيل فى نظريته - لم يستحق الخلافة بناء على قرار ربانى أو نبوى ، وإنما استحقها « بالاختيار » . إذ كان ابن تيمية يرى فى التعويل على النص كأساس لتعيين على مخالفة صريحة لرأى أهل السنة المعروف . ولقد أكد ابن تيمية ضد نظرية الشيعة أن الاختيار الحر من جانب معاصرى على هو الذى ممكنه من الخلافة . وهذه حقيقة تاريخية مذهبية تبرز - يا يدعو للدهشة - القيمة الشرعية للانتخاب كأسلوب لاختيار الحاكم . وما أن تم انتخاب على حتى قام بعقد ميثاق البيعة مع باقى المسلمين . غير أن هذه المبايعة كانت أضعف من مبايعة الخلفاء السابقين حيث كان الاتفاق فيها أسرع ، والظروف السياسية أقل اضطراباً ، وفضل المشتركين فيها أكبر .

ولقد كانت « طهارة » على بمنايلتها تميز فى مذهب الحلى بمظاهر الزهد الخارق . فيقول إنه كان يصلى فى الليلة ألف ركعة ، وأنه كان السيد الذى لا يبارى فى الصوفية ، وأنه هو الذى أنشأ أول جمعية صوفية ، وابتكر نظام ارتداء « الخرقتين » ^(١٤٣) . ولكن نقد ابن تيمية حول هذه الصوفية الأسطوية إلى مسألة (أ) احتمالية . فعلى فى نظره كان أكثر مراعاة للسنة

(أ) ليست احتمالية فحسب بل من نسج خيال الصوفية المتأخرين .
أضف الى ذلك غلو الحلى - وغيره من الشيعة - فى وصف على بن أبى طالب رضى الله عنه وبقى الأئمة .

الصحيحة فلم يندفع في مثل هذه المبالغة في التعبد ، وأنه كان يستحيل عليه أداء هذه الصلوات مع المشاغل الكثيرة التي كانت تفرضها عليه مصالحه الخاصة ومطالب أسرته ومهام السلطة . ألم يثبت في صحيح البخاري أن النبي لم يكن يصلى في الليلة أكثر من ثلاث عشرة ركعة ، وأن أفضل « قيام » كان قيام داود . إذ كان ينام نصف الليل ويتعبد ثلثه ثم ينام باقى الليل . ولم يكن إماماً لمعاصريه في الصوفية لأنه كان في المدينة محتجباً امام تفوق أبى بكر وعمر . وانه وجد الإسلام منتشراً في الكوفة بفضل اتباع الصحابة الذين أرسلهم عمر إليها ، بينما كانت الشام بعيدة عن مجال نشاطه . وكل ما يمكن أن يذنب إلى على هو علمه الواسع بمناسك الحج وهــ وفي الواقع أقل شعائر الإسلام الرئيسية أهمية . اما النظرية التي بفضلها كان على رائداً في التفسير والنحو والبلاغة ، وحتى في العلوم الدنيوية ^(١٤٤) مثل الفلسفة (ا) والفلك ، فقد استفاد منها ابن تيمية ليوضح فكرة الإسلام الصحيح تجاه العلوم مع تهويله من دور على ^(١٤٥) إلى أقل حد ممكن (ب) . اما شجاعة على الأسطورية

(أ) إن استخدام لفظ (الفلسفة) هنا يدعو للاستغراب ، وربما يقصد لاووست بالفلسفة الحجج العقلية التي استخدمها على بن أبى طالب رضى الله عنه في مجابهة خصومه من الخوارج وغيرهم اذ لا يخفى على المؤلف ان الفلسفة بالمعنى الذى يعرفه لم تصل الى العالم الاسلامى إلا بعد عصر الترجمة (ب) كيف يهون من دور على وهو الذى يضعه في مرتبته ؟

ونظن ان لاوست لم يستطع استيعاب وجه الصواب في النقاش الذى اداراه ابن تيمية في مواجهة الحل الشيعى الذى زعم عصمة الأئمة وحصول اللطف بهم ، ولذا فقد اضطر شيخ الاسلام لمجابهة هذا الرأى - الى استقراء أحداث التاريخ ، فعقد مقارنة بين عصر الخلفاء الثلاثة وعصر على بن أبى طالب - رضى الله عنهم جميعا - ليثبت انه في ظل عصر الأوائل ، تمتع المسلمون بالاستقرار والأمن ، وتحقق المصلحة واللطف على نطاق أوسع ، كان خلال حكم على بن أبى طالب رضى الله عنه لحدوث القتال والفتنة (منهاج ٢٥ ص ٨٤)

« سيف الله وسهمه » فلم تكن لتصمد كثيراً أمام نقد ابن تيمية القاسي في مهاجمته القوية للشيعة . وكان رد الفعل المناهض للشيعة قد تجاوز فيها حدود الاعتدال برغم ادعائه عدم الخروج عن هذه الحدود ، إذ كان يميل إلى استبعاد صحة ذلك تاريخياً ونسبته إلى شخصية على ذاته (١٤٦) .

وفي الحقيقة كانت خلافة على في نظر ابن تيمية حكماً بائساً لم تعبد خجول غير قادر على الحركة . كما تقع على عاتق على مسؤولية أول تصدع حدث في الإسلام (١) (١٤٧) . فقد ثارت شرعية خلافته الانشقاق الأول بين الصحابة . فأنحاز إليه فريق بينما حاربه فريق آخر ولجأ فريق ثالث إلى انزالية ذميمة . وكان هذا الانشقاق السياسي أول عوامل البدع المذهبية التي سجل الحديث ذكرها وكانت لها آثار بعيدة المدى فقد عمد كل فريق إلى تبرير تفضيله بأساتيد شرعية . فقال الكرامية اعترافاً بخلافته على ومعاوية ، انه يجوز شرعاً ان يكون المسلمين إمامان . أما بالنسبة لبعض محدثي البصرة ، فقد فتح عصر « الفتنة » أبوابه على مصراعيه أمامهم ، وامكن القول بأن كل مجتهد ينبغي أن يكون على حق بالضرورة . وبدلاً من أن يقدم أهل السنة لإمامهم العون في اللحظة الأولى ، أخذوا يذيعون بين الناس أنه في حالة التردد على رئيس الدولة ينبغي الاتجاه إلى الجهاد الحصيف (١٤٨) .

(١) هذه العبارة لم يقلها ابن تيمية وربما فهم المؤلف أحد النصوص بطريق الخطأ . كما لم ينقل عنه تحميل على رضي الله عنه مسؤولية أول تصدع حدث ، بل دافع عنه وأعطاه الحق بدلاً من معاوية .

وكل انشقاق سياسى تتبعه معارضة مذهبية تنسد قوة المقاومة وتعرقل امتداد الجماعة. ولقد سجلت خلافة على توقفاً فى حركة الفتوحات الإسلامية. إذ اختنقت الجماعة بانقساماتها وتوقفت الفتوحات إلى حين . ومنذ ظهور التشيع أسفرت آراء الشيعة عن عجز حقيقى فى مجال التطبيق السياسى ، ولم تفلح محاولات الدولة العلوية فيما بعد فى التغلب على هذا العجز إلا بمعاونة فعالة من جانب أهل السنة .

ونفس الموقف تجاه آل على . فقد نازعت فاطمة أبا بكر فى ميراثها القديك (١٤٩) بغير حق ، وكان حرمانها منه يستند إلى أن محمداً شأنه شأن كل نبي - ليس له ميراث سوى الإرث الروحى وهو شريعته ، وأن ورثته هم العلماء وحدهم ، المعبرون عن فكره بما اتصفوا به من علم . وكان الحلى يرى أن ابنى فاطمة وعلى وهما الحسن والحسين « وكان ولداه سبطا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سيدا شباب أهل الجنة إمامين بنص حديث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم . وكانا أزهد الناس ، وأعملهم فى زمانها وجاهدا فى الله حق جواده حتى قتلا ، وليس الحسن العموف تحت ثيابه الفاخرة من غير أن يشعر أحد بذلك (١٥٠) » .

لم يصمد شيء من هذا أمام نقد ابن تيمية التاريخى المطول الذى وجهه إلى خيال الشيعة الأسطورى . فما لاشك فيه أن الحسن والحسين إمامان معترف بهما من أهل السنة (١٥١) . ولم يفكر أحد فى معارضة أنهما من المبشرين بالجنة . ولم يشكك احد فى إيمانها وورعها . والحقيقة انه ينبغى على الشيعة وعلى الراوندية وعلى الفرق الأخرى حتى النصارى ، ان يلتمسوا عند أهل السنة ما يهديهم إلى تنظيم آمالهم واقرارها .

مع — اوية

لقد برأ ابن تيمية معاوية (أ) وتعاطف معه تعاطفاً (١٥٣) واضحاً ، ويرجع ذلك إلى عرف مأثور في المذهب الحنبلي . والحقيقة أنه ليست هناك على ما يبدو حجة من الحجج التي قدمها أنصار بنى أمية يمكن أخذها مأخذ الجرد . فطالما أن الحقيقة الشرعية واحدة ، فانه لا يجوز القول بأن كل مجتهد لابد وأن يكون على حق . وأن نظرية المرجئة — التي تؤكد عدم عقاب كل مسلم ينطق بالشهادة — لتعارض مع الزاها الهدائية التي تقضى بأن النصراني المحسن خير من المسلم (ب) المسيء . كما أن اصفاء الشرعية على كل سلطة من السلطات السياسية بحجة القدر المكتوب يؤدي إلى عدم التمييز بين عمل الله الخلاق (خلق) وعمله المعيارى (أمر) . وأخيراً يذكر ابن تيمية بنزعة الأمويين المتحزبين . للحكم والتي تعتبر طاعة الإمام شرطاً لا غنى عنه للنجاة في الآخرة (١٥٣) . والحقيقة أن رأى المتحزبين الأمويين كان في نظر ابن تيمية أقوى من رأى المتحزبين العلويين ، وبرغم تمسكه بموقف الوسط ، فانه انساق في منهجه حتى انزلق إلى تعاطف قريب الشبه من

(أ) لم تعاطف معه بل ذكر ما له وما عليه : فما له ان معاوية من حسن إسلامهم ، ولهذا ولاء عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — الشام بعد موت أخيه يزيد بن ابى سفيان ، وعمر لم يكن تأخذه في الله لومة لائم وليس هو من يحاى في الولاية ولا كان من يحب أباً سفيان .
أما أكثر ما يثير نقده لتصرفات معاوية ، فانه لما صار أميراً على جميع المسلمين وأصبح متمكناً من قلة عثمان لم يقتلهم

(منهاج السنة ج ٢ ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٩)

(ب) هذه العبارة من اختراع المؤلف .

تعاطف « النواصب » (أ) .

ولا شك أن معاوية كان مخطئاً في نظر الشريعة حين عصى الله ولجأ إلى التمرد (ب) . فقد كان على هو الإمام الشرعى الوحيد ولم يكن هناك ما يبرر الثورة ولا العصيان المسلح الذى كان يستهدف الاستيلاء على الساہة . ومع ذلك فبعد أن استقرت الخلافة لمعاوية صارت من خير الخلافات انتظاماً ، إذ حظيت بمبايعة أهل الشام ومبايعة الحسن ، واكتسبت الصفة الشرعية من الدور الذى اضطلعت به والمهام التى حققتها أكثر مما اكتسبته من أسلوب نشأتها . ولم يكن (ج) ابن تيمية قاسياً فى حكمه على إيمان معاوية ، فلم يشكك فى صحته ، وإنما لاحظ باضطلاع معاوية بالسلطة أن الله ينصر الإسلام بالنشاط السياسى للإمام المشكوك فى صحة إيمانه أو الكافر ، أكثر مما ينصره بالانعزالية الزاهدة للعباد الورعين . لقد كان الهجوم مباشراً ضد الشيعة التى كان حكم رائدها أقل فى نتائجها الطيبة من حكم معاوية - والتى ذابت فى نزعة مسيحية عاجزة (١٥٤) .

(أ) النواصب اصطلاح يطلق على من ناصبوا علياً - رضوان الله عليه - العداة

(ب) عبارة غير لائقة لا يجوز استخدامها فى هذا الموضع

(ج) يجب ايضاح الحقيقة التاريخية التى لم يقف عليها المؤلف فلم تكن دواعى الحرب

الحصول على السلطة السياسية ، فان هذه المصطلحات الدالة على معانى فى عاوم السياسة الحديثة لم تكن

تخطر على بال الأوائل - ولكن النزاع قام بسبب المطالبة بدم عثمان ، ثم زاد نار الفتنة اشتعالا

بواسطة عبدالله بن سبأ واتباعه . والثابت ان الصلح كان وشيك الوقوع لولا المؤامرات التى

حيكت فى الخفاء ومنعت التثام الشمل . (ينظر ص ٥٧ الجزء الأول)

٢ - أهل السنة والجماعة

هل توجد في المذاهب^(١٥٥) التي تنقسم الإسلام مجموعة من الناس يمكن اعتبارها أمينة على فكر النبي وكبار الصحابة ، والتي تعبر مبادئها من الناحية التاريخية عن مبادئ الإسلام الأصيل ؟ .

هذه المجموعة موجودة في نظر ابن تيمية . هي أهل السنة والجماعة وتتضح مهمتها ومنزلتها بمجرد النظر إلى عبارات تسميتها . « أهل السنة » أى فى مقابل أنصار آل النبي أو أى حزب يمكن أن يدعو إلى أى أسلوب آخر لهم السنة . و « أهل الجماعة » فى معارضة الخوارج والمذاهب المنشقة الأخرى . وأهل السنة والجماعة تمثل مبادئ الاستمرار الثقة - فى الموقف الوسط ، والسلوك الجماعى . ولقد أهلتها خصائص عديدة لتحتل مركزاً ممتازاً بين الثلاث والسبعين فرقة التي تنقسم الإسلام . ومبادئها تمتاز بالتوحيد كما أن خلافاً الرأى بينهم لا تعدى بعض التفاصيل . لقد وعد الله ورسوله النصر ^{صلى الله عليه وسلم} لأهل السنة والجماعة وأنها ستحتل فى الجنة أفضل المنازل المخصصة للصفوة المختارة^(١٥٦) . بينما المذاهب الأخرى جميعاً سوف تكفر فى بعض مبادئها . (١)

وهم ليسوا وحدهم أهل الحديث ، ولا أئمة المذاهب ولا قدامى أهل

(١) روى حديث أترق الأئمة بروايات كثيرة منها ما روى عن أبي أمامة قال : سمعت رسول الله

صلى الله عليه وسلم يقول :

(يفرقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على إثنين وسبعين فرقة وأمتى تزيد عليهم فرقة كلهم فى النار إلا السواد الأعظم) . رواه الطبرانى فى الأوسط والكبير بنحوه
جمع الزوائد ومنبع الفوائد للعراق وابن حجر ٤ : ٢٥٨ ط دار الكتاب العربى - بيروت

الصوفة ، ولا كبار الفقهاء . فان العبارة تشمل مجموعة مثالية تتميز بمبادئها بأنها قابلة للتكوين أكثر مما هي قائمة بالفعل ، وتعتبر وسطاً بين مختلف الآراء . حتى أن ابن تيمية يشكو من أنه لم يجد في أية دراسة للفرق التي أطلع عليها ، أى عرض مقنع لمبادئهم . ولم يوفق الأشعرى ولا الغزالي ذاته — يرغم براعته في الرد على الفلاسفة وبالذات ابن رشد (١٠٧) — في تقديم عرض موضوعي لحقيقة أهل السنة . فهي مجموعة منتشرة في اوساط جد مختلفة ولا سيما بين الصوفية والفقهاء ، ولا ينسب إليهم بعد الخلفاء الراشدين سوى خليفة واحد هو عمر بن عبد العزيز (١٠٨) . ومبادئهم هي مذهب « وسط بين الآراء المتناقضة المتعارضة كما ان الإسلام وسط بين الأديان المنزلة » (١) .

ويقول ابن تيمية (١٠٩) « فهم وسط في اصل الإسلام كما ان أهل الإسلام

أ - يقول ابن تيمية :

(إن الفرق الناجية أهل السنة والجماعة يؤمنون بذلك — أى ما وصف الرسول به وبه عز وجل من الأحاديث الصحاح التي تلقاها أهل المعرفة بالقبول — كما يؤمنون بما أخبر الله به في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ، بل هم الوسط في فرق الأمة ، كما أن الأمة هي الوسط في الأمم .

فهم وسط في باب صفات الله سبحانه وتعالى بين أهل التعطيل الجهمية وأهل التمثيل المشبهة . وهم وسط في باب أفعال الله بين الجبرية والقدرية وغيرهم . وفي باب وعيد الله بين المرجئة والوعيدية من القدرية وغيرهم . وفي باب أساءة الإيمان والدين بين الحرورية والمعتزلة وبين المرجئة والجهمية . وفي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الرافضة والخوارج) .

(العقيدة الواسطية) ص ٨٨-٩٣ شرح محمد خليل هراس — من مطبوعات الجامعة الإسلامية

بالمدينة المنورة .

هم الوسط في أهل الملل . (وم) في باب الصحابة بين الغلاة والجفاة فلا يغفلون في على غلو الرافضة ويكفرونه تكفير الخوارج . وفي مسألة عثمان بين المروانية والزيدية . وفي قضية الصحابة في جملتها في موقف وسط بين الخوارج والمعتزلة من جهة ، والمرجئة من جهة أخرى ؛ وفي باب القدر بين القدرية المعتزلة وبين القدرية المجبره والجهمية والفرق الأخرى المشابهة ؛ وفي قضية الصفات في موقف وسط بين أنصار التجريد وأنصار التأويل (équivocation) . ولزيادة توضيح مبادئ أهل السنة اضطر ابن تيمية إلى أن يحدد موقف الإسلام في مواجهة اليهودية والنصرانية في نفس إطار علم الكلام الإسلامي .

ففي التوحيد يقول بنعت اليهود الله بصفات النقص التي توصف بها المخلوقات . ويشبهون الخالق بالمخلوق . فيقولون مثلاً إن الله بخيل (١) وفقير وأنه بعد أن خلق السماء شعر بالتعب . والحقيقة أن الله كريم بحيث لا يعرف البخل وغنى بحيث لا يحتاج لأحد ، وقوى بعيد عن أى ضعف . أما النصارى فهم يصفون الخلق بأوصاف لا تليق إلا بالله . وعلى هذا يشبهون الخلق بالخالق فيقولون إن الله هو المسيح بن مريم وأنه ثالث ثلاثة وأنه أيضاً ابن الله . ولقد اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم . بينما المسلمون وحدهم هم الذين « يوحدون » الله توحيداً خالصاً ، ويعتصمون الله بصفات الكمال . ولقد نزوه عن كل صفات النقص ، وعن كل شبه بينه

١ - وقد أحرصهم الله عز وجل بقوله :

(بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء)

وبين أى من خلقه . فآله فى نظرم لفس كئله شىء فى ذآته ولا فى صفآته
ولا فى أفعآله .

وىقول فى النبوات قتل اليهود بعض الأنبياء فقد استكبروا عن
آتبآهم وكذبهم وآتهمهم بآرتكآب الكبائر . آما النصرارى فقد جعلوا ممن
لفسوا بآنبىاء ولا بمرسلين ، أنبياء ورسلا . بل آهم يطيعون آحبارهم
ورهبآهم كآما يطيعون الأنبياء . فآلنصرارى يؤمنون بما هو خطأ واليهود
يسكذبون بالآقية . ولهذا فآن علماء الكلام المبآدعين يشبهون بعض الشبه
اليهود بينآ الزهاد المبآدعون يشبهون النصرارى (أ) بعض الشبه (١٦٠) . وآلنهاية
آلى وصل إليها الأولون هى الشك وآلترآد ، أما الآآرون فقد بلغوا الشطح
الصوفى والآدعاءات الكاذبة . الأولون كذبوا الآقية ووصلوا إلى الشك .
والآآرون آمنوا بالباطل ووصلوا إلى الشطح . فالآوائل مثلهم كمثل
الظلمات فى بحر لآى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات
بعضآ فوق بعض . أما الآآرون فمثلهم كسرآب بقية يحسبه الظمآن ماء
حتى إذا آاء لم يجد شىآ . وعلماء الكلام البآدعون آاولوا البآث عن العلم
فى بآهم ولم يتبعوا العلم الشرعى ولم يضعوه موضع التنفيذ . لقد آتھوا إلى
الشك وهو نقى كل علم . ومع ذلك فقد كانوا يعلمون مسبقآ العلم الآقبى
الشرعى ولكنهم آبتعدوا عن طريق الآير فأضلهم الله وآستحقوا غضبه .

أ - العبارة آلى يستآدمها ابن تيمية فى هذا الموضع نقلا عن السلف :

(من فسآ من علمآنا ففیه شبه من اليهود ومن فسآ من عبادة ففیه شبه من النصرارى)

ابن تيمية : توحید الآلوهية ص ٦٥

وقآرن ابن كثير : البآية وآلنهاية ١١ : ١٣٣

ولقد قصد الزهاد البدعيون التقرب إلى الله بالتجأهم إلى عبادات اصطنعوها من كل صوب . فلم يوفقوا إلا في البعد عن الله ، فبمقدار ما يحاول البدعي أن يكون أصيلاً ، بمقدار ما يبتعد عن الله . والابتعاد عن رحمة الله هو التعرض للعتة ، وهذه هي النهاية التي وصل إليها النصارى .

وفي مجال الفقه يقول لقد انكر اليهود أن يرسل الله رسولا بشرية غير الشريعة التي كانت مع النبي الأول ، وقالوا إنه غير مستساغ أن ينسخ الله تشريعاته السابقة . بينما يبيح النصارى لأحبارهم أن يبدلوا الشرائع التي ارسل الله بها رسوله . الأولون جعلوا الله عاجزاً ومنعوه أن يعدل ما كانت تقتضيه قدرته وحكمته في مادة النبوة والتشريع . أما الآخرون فقد اباحوا للخلق أن يعدلوا ما شرع الله فشبهوا الخلق بالخالق .

وفي العبادات يقول يعبد النصارى الله بمقتضى البدع التي اختلقوها من كل صوب ولم يأمر بها الله . أما اليهود فانهم يهملون كل عبادة مثل السبت الذي أمرهم الله بأن يجعلوه للعبادة ، وهم لا يشغلون أنفسهم في هذا اليوم إلا بالزيف والخيال . فالنصارى مشركون أما اليهود فقد ملاهم الغرور فاستكبروا عن عبادة الله . وأما المسلمون فقد عبدوا الله وحده كما أمره ذاتة بذلك ، ولم يعبدوه بالبدع وهذا هو الإسلام الذي كان رسالة الانبياء جميعاً . انه الدين الذي يأمر بأن يهب الإنسان نفسه لله لا لسواه . إنه الحنيفية ودين ابراهيم . وان من يهب نفسه لله ولغيره فهو مشرك ، وكل من لا يستسلم بكليته لله فهو متكبر . إذ يقول الله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . » إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين ، .

وكذلك الحال في مجال الحلال والحرام في المأكل والملبس وكل
ما يتعلق بالمدنسات ، فالنصارى لا يحرمون ما حرم الله ورسوله بل إنهم
يحلون المحرمات مثل الميتة والدم ولحم الخنزير ، ويؤدون واجباتهم الدينية مع
النجاسات ، ولا يغتسلون في حالة الجنابة ، ولا يتطهرون قبل الصلاة . وكما
زادت قذارة الراهب وكما عاش ملاصقاً للنجاسات زاد وقاراً في نظرهم . أما
اليهود فانهم يحرمون طيبات أحلت لهم ، فهم إذن يحرمون الطيبات المفيدة
للإنسان ويحلون الخبائث . فالمرأة الحائض لا تأكل معهم ولا يجلسون
بجوارها . فهم إذن في الاغلال والقيود التي عاقبهم بها الله . فمؤلا يستخدمون
الخبائث المحرمة والرهبان يحرمون الطيبات التي أحلت لهم . فهم يحرمون
الطيبات ويحلون الخبائث انهم يحرمون الأشياء النافعة برغم أنهم ثمر الناس
وأفسدهم . وإن طهارة الجسم مطلوبة لتحقيق منها طهارة النفس . أما اليهود
فهم يطهرون أجسامهم ليدنسوا قلوبهم أكثر فأكثر .

الفصل الرابع

أصول الفقه

١ - إعادة فتح باب الاجتهاد ونظرية أصول الفقه

يبدو لأول وهلة أن ثمة تناقضاً في فكر ابن تيمية . فقد كان مبدأ الإلتباع من المشاعر التي استوحاها مذهبه، وكانت العقيدة عنده تحدد واجب الإنسان الأول ألا وهو عبادة الله، وكانت النبوة تقتضى طاعة كاملة لمحمد (ص)، وكان من آثار تمجيده للصحابة تأكيد معنى استمرار الثقافة والوفاء النعال للسلف . وعليه فإن منهجه (١٦١) يفترض - كمثل أعلى للمعرفة والسلوك - الإلتباع الوقور لمبادئ السنة وليس « الابتداع » المعتمد على الاجتهاد (أ) الفردي .

ومع ذلك فمن المتفق عليه أن أصالته في اصلاحاته تتركز في استبعاد الشرح والتعليقات ، وفي إعادة فتح باب الاجتهاد الفردي . ورغم أنه لم يتقرر في أى وقت وجوب الإلتزام بتقليد أعمى لتعاليم أحد العلماء ، وأن متطلبات التطور قد فرضت دائماً قدراً من الحرية في التفسير - ولو داخلاً - المذاهب ذاتها - ، ورغم أنه قد نودى في كثير من الأحيان بوجوب أن

١ - لا يرجع (الابتداع) إلى الاجتهاد الفردي فإن ابن تيمية لا يعارض الاجتهاد متى توافرت شروطه لدى أحد العلماء المجتهدين ، ولكنه يعارض بشدة (البدع) وهي كل ما يخالف الكتاب والسنة فولا أو اعتقاداً أو فعلاً .

بتوافر دائما في الأمة عالم من أهل الاجتهاد ، فقد جرت المادة - منذ أن توقف
تقنين المذاهب الأربعة الكبرى - على إعلان أن « باب الاجتهاد مغلق » ،
لا بقصد نفي حق الاجتهاد ، وإنما لمجرد تأكيد أن الشروط الشرعية الضرورية
لممارسته لم تكن متوافرة .

وهذا التناقض عند ابن تيمية ليس إلا ظاهريا ، إذ لا يستتبع أن
يوجد التناقض في هذه المبادئ التوفيقية التي تحاول أن تتخذ موقفا وسطا ،
والتي تنمي عند الإنسان شعورا قويا بالاستقلال الشخصي من خضوعه لله .

والتقليد (١٦٢) لا يستبعد تماما من مذهب ابن تيمية . إذ يقبله أحيانا
ويرفضه أحيانا أخرى . والتقليد في الواقع هو أسمى صورة من صور
المعرفة عندما يكون تقليدا (١) للنبي فالعلم الكامل هو الأخذ بلا تحفظ
بمعطيات القرآن والسنة ، وهو موقف الحرية الكاملة في الخضوع إراديا
للشريعة ، ويكون التقليد خطيرا ومحراما عندما يتحول إلى اتباع غير متبصر
لإنسان آخر دون بحث عن أسباب هذه التبعية . وهذا هو موقف الفقهاء
الذين لا يعرفون النجاة إلا في اتباع تعاليم سيدهم ، والشيعية الذين يتخذون
مشايخهم مرشدين لضمايرهم في انتظارهم للمهدي برغم أن مشايخهم من أجهل
الناس . وقد تضمني الضرورة على التقليد صفة الشرعية . فهو ضروري للرجل
العامي الذي يهجز عن تكوين رأي لنفسه ، بشرط أن يتبع مذهبا معدا (١٦٣)
ولا يقتبس مختلف الحلول من المذاهب الأخرى حسب ماتليه الظروف

١ - ليس تقليد للنبي صلى الله عليه وسلم ولكنه إتباع

قال تعالى (وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ..) الآية

وقوله عز وجل (من يطع الرسول فقد أطاع الله)

أو المصلحة ، فيكون منها حشداً من « التلقيق » . وعلى الحاكم الذى يسمى الى تطبيق المبادئ الشرعية أن يكون من أهل الاجتهاد ، ويباح له عند الافتضاء أن يتبع فقيها توافرت له فيه الثقة الكاملة (١٦٤) .

ومع إدانة ابن تيمية للتقليد فإنه لم يعرب صراحة عن ضرورة « إعادة فتح باب الاجتهاد » فضلاً عن أن يتمسك لنفسه بهذا الامتياز . ومع ذلك فهناك عديد من الأسباب دفعت الى أن يفسح مكاناً رحباً في مذهبه للاجتهاد الفردى . فقد كان اللف وكبار الصحابة وأئمة المذاهب والعلماء المشهورون مجتهدين مستقلين (١٦٥) وهكذا يبرز دور الفتاوى فى تطوير التشريع وتقنينه . كما يكشف ابن تيمية أيضاً عن خطورة الفتاوى لأنه يفرق بين الفتاوى الصحيحة والفتاوى السيئة (١٦٦) ، بين الفتاوى التى تبرر بصدق عن روح المبادئ ، وبين الفتاوى التى تدخل البدع فى الإسلام بغير دليل . والاجتهاد مهمة فردية للغاية تتطلب بالإضافة الى شروط أخرى معرفة كاملة باللغة العربية والتاريخ والمنطق والفقه .. الخ فضلاً عن عقل يتميز بموضوعية كاملة (عدالة) ، ومع ذلك لا يمكن ان يتم الاجتهاد بطريقة فعالة الا عن طريق التعاون والمقائى بين جميع افراد الأمة . فاذا توفر الشرطان السابقتان تحققت للاجتهاد العصمة (١٦٧) . ومع ذلك فمن الخطأ اعتبار كل مجتهد « مصيباً » بالضرورة . فشرعية الله مثل الحقيقة هى واحدة ، فضلاً عن أن كل مجتهد حسن النية لا يأتى إذا أخطأ فى اجتهاده ، وبهذا المعنى يتقبل أبو حنيفة والشافعى شهادة أهل الأهواء باستثناء الخطائية - وبوافقان على اتخاذهم أئمة . ولكن ابن تيمية يذهب أبعد من ذلك فى تمجيد الاجتهاد . فهو يرى أن كل مجتهد صادق يستحق ثواب الله لمجرد جهده فاذا أصاب الحقيقة تضاعف ثوابه (١٦٨) فيقول (١) :

» من خرج عن القانون النبوي الشرعي المحمدي الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها ، احتاج إلى أن يضع قانونا آخر متناقضا برده العقل والدين . لكن من كان مجتهداً امتحن بطاعة الله ورسوله فإن الله يشييه على اجتهاده ويغفر له خطأه . »

ويجب على كل مجتهد أن يكون أصوليا بصفة أساسية ، وأن يبحث في صياغة الأدلة وفي ترتيبها : ومما قد يثير الدهشة أن نجد مبادئ ابن تيمية هنا أيضا ذات نزعة (١) توفيقية . فهي تعترف لكل من السالفين بفضلهم .

= (فليتدبر القائل وليعلم أنه من خرج ..

وفي النهاية ذكر الآية التي يستند إليها بقول الله تعالى (ربنا أغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم)

مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ط صبيح ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ص ٥٢ - ٥٣ - الرسالة الثانية -

الحلال

(١) لم يوفق المؤلف إلى فهم طريقة ابن تيمية في معالجة أسباب اختلاف الفقهاء ومحاولاته لتضييق شقة الخلاف بينهم ، مع إقتراحه للمبادئ الأصولية . وستترك الشيخ بتكلم بنفسه لنقف على ذلك كله ، بدلا من عرض لاووست الذي نراه مغللا وغير دقيق . قال شيخ الإسلام في وصيته المساهم (الوصية الصغرى) ما نصه : -

وأما ما تعتمد عليه من الكتب والعلوم فهذا باب واسع ، وهو أيضا يختلف باختلاف نشأة الإنسان في البلاد فقد يتيسر له في بعض البلاد من العلم ، أو من طريقة ومذهبه فيه مالا يتيسر له في بلد آخر لكن جماع الخير أن يستعين بالله سبحانه في نلق العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه هو الذي يستحق أن يسمى علما ، وما سواه إما أن يكون علما فلا يكون نافعا ، وإله أن لا يكون علما ، وإن سمي به ولئن كان علما نافعا فلا بد أن يكون في ميراث عمده صلى الله عليه وسلم مما هو مثله وغير منه ولتكن همته فهم مقاصد الرسول في أمره ونهيه وسائر كلامه ، فإذا أظان قلبه أن هذا هو مراد الرسول فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى ، ولا مع الناس إذا أمكنه ذلك . ولهجتهد أن يعصم في كل باب من أبواب العلم بأصل مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم وإذا اشتبه =

فطبقا لمبادئه^(١٦) مالك يجب اتباع أهل المدينة حتى ولو خالفوا الحديث،

= عليه مما قد اختلف فيه الناس فليدع بما رواه مسلم في صحيحة عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا قام يصلى من الليل .

« اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون إهدنى لما اختلف فيه الحق بإذنك ، أنت تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم . »

كما أوضح أن أهل الحديث وأهل السنة هم أعلم الناس بالسابقين وأتبعهم لهم ، معتمد أعلى ما قاله الإمام أحمد (أصول السنة عندنا : التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والافتداء بهم ، وترك البدع ، وكل بدعة ضلالة . والسنة عندنا : آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم والسنة تفسر القرآن ، وهى دلائل القرآن ، أى دلالات على معناه .)

وينقل عن أئمة المسلمين - مثل مالك وحجاء بن زيد والثوري ونحوهم - قولهم (الاعتصام بالسنة نجاة ، قال مالك رحمه الله : «السنة مثل سفينة نوح ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها هلك» .

نقض المنطق ص ٨٦ ، ص ١١٣

ط السنة المحمدية ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م

وينقد ابن تيمية معارضة كثير من الكوفيين للحديث الصحيح بظاهر القرآن وإعتمادهم أن ظاهر القرآن من العموم ونحوه مقدم على نص الحديث ، لأنه يرى أن السنة هى المفسرة للقرآن وللشافعية فى هذه القاعدة كلام معروف ولأحمد منها رسالته المشهورة فى الرد على من يزعم الاستغناء بظاهر القرآن عن تفسير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وخلاصة القول فى اختلاف الفقهاء يذهب إلى أنه لا يجوز أن نعدل عن قول ظهرت حجة بتحديث صحيح ، أوفقه طائفة من أهل العلم إلى قول آخر قاله عالم يجوز أن يكون معه ما يدفع به هذه الحجة وإن كان أعلم ، إذ تطرق الخطأ إلى آراء العلماء أكثر من نظرقه إلى الأدلة الشرعية ، فان الأدلة الشرعية حجة الله على جميع عباده ، بخلاف رأى العالم .

رفع الملام عن الأئمة الأعلام ص ١٧-١٨

نشر المكتبة العلمية - المدينة المنورة

ط مكتبة القاهرة (على يوسف سليمان)

وينبغي تحريم الذرائع ، والنظر في نظرية العقود إلى الغاية (المقصود)
والنية والظروف الملازمة (القرائن) وشواهد الحال عند إقامة الأدلة ، وفي
مادة التشريع إلى قرارات السلطة السياسية العليا (الحكومات) . وفضلا عن
ذلك فإن المذهب المالكي قد ربط اسمه بمبدأ المصلحة المرسل ، وبضرورة
إقامة سياسة شرعية . بينما تمسك أبو حنيفة بصفة خاصة بالتقدير الفردي
(الاستحسان) وبالقياس ، ورفض المعنى العقلي للنص (مفهوم) ، ونسخ
نص الآحاد بنص سابق عليه ذى طابع عام ، وأقر بشرعية الحيل القانونية .
أما الشافعى فإنه يدعو إلى احترام حرفية النص ، ويقر بفروق الحديث على أى
دليل آخر . ولا يبتعد أبو حنيفة كثيرا عن موقف الشافعى ، فهو يتمسك
بالحديث فى حدود الإمكان ، وبالأثر المنسوب إلى الصحابة . وفى حالة الخلاف
بينهم يختار الرأى الذى يبدو له أقوى فى الحجة وقد يلجأ عندئذ إلى القياس .
أما الخوارج فقد أبرزوا أفضلية القرآن وركز الظاهرية على أهمية السنة .
وأخيراً كان للفلاسفة الفضل فى تقدم مناهج الاستدلال المنطقي وتطویرها .

ولقد عمل ابن تيمية على الأخذ بكل هذه الأساليب وعلى التوفيق بينها
فى ترتيب أفضليتها . وقدمت له نظريته عن الذات مبدأ هذا الترتيب .
فالذات واحدة والصفات التى توضحها متعددة . وهذه الحقيقة النوعية
تتجلى إذن فى كلام الله وسنة رسوله وإجماع الأمة ، وفى العقل فى أرقى
أشكاله وهو الاستدلال القياسي (١٧٠) . والأولية بلا منازع هى للنص .
ولقد تضمن القرآن والسنة جملة الحالات ، ويتوقف على البراعة فى تحديد الأنواع
والأحوال الفردية التى تتضمنها فئات النص القانونية (تحقيق المناط) (١٧١) .
وفى الوقت الذى تنزايد فيه أهمية النص تقل فيه أهمية الاجماع . ويصبح

التفكير القياسي أحد الأساليب المفيدة في البناء المذهبي . وأخيراً تحتل المصلحة في معناها المرن أوسع مكان . هذا الترتيب في الأدلة هو ماسنحاول جهدها تعميق دراسته بتناول كل عنصر من عناصره على حدة .

٢ - القرآن

القرآن هو أول مصادر التشريع ، « لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك كما خالف أهل الضلال في الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية » (١٧٢) . ويستند التعريف الذي قدمه ابن تيمية للقرآن ، على العقيدة الحنبلية والأفكار المؤلف تداولها (١) . فالقرآن هو كلام الله المنزل على خير المرسلين والمكتوب في المصاحف والمحموظ في الصدور والمنقول في جملته بسلسلة غير منقطعة من

(١) ينظر الرسالة العاشرة من (مجموعة الرسائل الكبرى) الجزء الأول بعنوان : المناظرة في العقيدة الواسطية حيث نرى ابن تيمية مجرد تديده لعقيدة الإمام أحمد في القرآن ، إذ قيل له : أنت صنف إعتقاد الإمام أحمد . فأجابهم بقوله :

ما خرجت إلا عقيدة السلف الصالح جميعهم ، ليس للإمام أحمد اختصاص بهذا . وأضاف إلى ذلك قوله :

قد أهملت من مخالفتي في شيء منها ثلاث سنين فإن جاء بحرف واحد عن القرون الثلاثة يخالف ما ذكرته فانا أرجع عن ذلك ، وعلى أن أتى بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة يوافق ما ذكرته ، من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والأشعرية وأهل الحديث وغيرهم .

ط محمد على صبيح ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م ص ١٧

فكيف فهم لاووست أن شيخ الإسلام قدم تعريفا للقرآن الكريم مستندا على العقيدة الحنبلية والأفكار المؤلف تداولها ؟ !! .

الرواة (١٧٢) (التواتر) (١) . وهو واحد ومتعدد في آن واحد . فهو واحد لأنه يمثل تناسقا منطقيًا قويًا بحيث تستحيل معارضة بعض آياته بآيات أخرى (١٧٤) . أما من حيث مظهر التعدد فهو يتضمن إما مجرد « إخبار » وإما إنشاء تشريعي ، أما قراءاته السبع فهي ليست اختلافات متعارضة (اختلاف تضاد) وإنما هي في الحقيقة اختلافات منطقية (اختلاف تنوع) (١٧٥) ولقد قيل في بعض الأحيان ان القرآن يتضمن (ب) تكراراً كثيراً لأن النبي اضطر الى أن يردد نفس الآيات المنزلة عليه على كل مجموعة من مجموعات البدو الأعراب الذين كانوا يفدون اليه أو كان يرسل اليهم برسله . ولكن الأمر ليس كذلك . فكل قراءة من القراءات المختلفة تتضمن في الواقع معنى خاصاً

(١) الى القارئ عبارة ابن تيمية : -

... وان هذا القرآن الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره ، ولا يجوز اطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله ، أو عبارة بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله ، فان الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبلغاً مؤدياً ..

وحجته في ذلك قائمة على ان الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغاً .

(نفس المصدر ص ٤١٩ - ٤٢٠)

(ب) مثال ذلك قصة موسى عليه السلام التي ذكرت في عدة مواضع من القرآن يبين الله في كل موضع منها من الاعتبار والاستدلال نوعاً غير النوع الآخر ، وكانت الحكمة في ذلك إن وفود العرب كانت ترد على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقرؤهم المسلمون شيئاً من القرآن فيكون ذلك كافياً ، وكان يبعث الى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة فلو لم تكن الآيات والقصص مثناة مكررة لوقعت قصة موسى الى قوم ، وقصة عيسى الى قوم ، وقصة نوح الى قوم فأراد الله أن يشهر القصص في أطراف الأرض وأن يلقها الى كل سمع ، وليس في هذا تكرار ، بل ليس في القرآن تكرار أصلاً ابن تيمية : (معارج الوصول الى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول) ص ١٥ نشر المكتبة العلمية - المدينة المنورة .

لا يوجد في غيرها . ويشتمل القرآن على جملة المعارف الدينية في نصها وروحها . وهو لا يستمد قوته الالزامية من سلطة الوحي وحدها ، وإنما يسوق إلى العقل مجموعة من البراهين المنطقية مصحوبة بقوة إقناع لانجدها في غيرها من البراهين . وعندما تعرض ابن تيمية في هذه النقطة بأسلوب جديد لحجة الاجماع العام التي استخدمها لإثبات وجود الله ، استطاع أن يؤكد أن القرآن يتضمن آيات من الوضوح وعلى درجة من البساطة والعمومية بحيث إن الناس جميعاً محمولون منطقياً على التمهيد بها (١٧٦) (١)

(١) ويتلخص موقف ابن تيمية في هذا الصدد أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر - كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم ، بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والأدلة المينة لأصول الدين . ويقصد وصف طريقتهم بالانحصار على الدلالة بمجرد الخبر أنهم يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالة ، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك . فإن القرآن جاء بالبينات والهدى بالآيات ، وهى الدلائل اليقينية وقد قال الله تعالى لرسوله «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»

ويفسر ابن تيمية هذه الآية فيذكر أن الحكمة هي معرفة الحق والعمل به ، فالقلوب التي لها فهم ولقصد ، تدعى بالحكمة فيبين لها الحق علماً وعملاً فتقبله وتعمل به ، وآخرون يعترفون بالحق لكن لهم أهواء تصدهم عن اتباعه ، فهؤلاء يدعون بالموعظة الحسنة المشتعلة على الترغيب في الحق والترهيب من الباطل .

والموعظة أمر ونهي بترغيب وترهيب كما قال تعالى «ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به» وقال تعالى «يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً» .

فالدعوة بهذين الطريقتين لمن قبل الحق ، ومن لم يقبله فانه يجادل بالتي هي أحسن ، والقرآن مشتمل على هذا وهذا .

وينطوى القرآن على تفاضل . لأن العناصر التى يتكون منها تتفاوت فى الفضل . فبعد «الفاتحة» التى تتضمن ملخصا لتعاليم القرآن ، تأتى سورة الاخلاص التى تحدد عقيدة الوحدانية وهى أفضل السور (١٧) (١) بعد الفاتحة .

والقرآن مثل السنة يرجع فضله إلى تفسير المعانى التى تتضمنها عباراته . سواء لجأنا فى فهم كلماته إلى «المطابقة» أو إلى «التضمن» أو إلى «الالتزام» . ويقول الغزالي انه نظراً لأنه لا يمكن المطابقة فى الالتزام فانه ينبغي ألا نأخذ فى حسابنا سوى معانى المطابقة أو التضمن . ومع ذلك فليس هذا بالضبط هو رأى ابن تيمية ومدرسته . وبناء على ماتقدم فإن كل اسم من أسماء الله يحتمل أن يتضمن المعانى الثلاثة ، لأن نظرية الوحدة والتعدد الأساسى للذات تنضم هنا إلى تمييز ابن رشد لمعانى الاسم الثلاثة . فمن حيث المطابقة ، يعبر

= ولهذا إذا جادل يسأل ويستفهم عن المقدمات البرهانية التى لا يمكن لأحد أن يحدها لتقرير المخاطب بالحق ولاعترافه بانكار الباطل كما فى مثل قوله «أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون» وقوله «أفهيئنا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد» وقوله «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم» وقوله «أيحسب الإنسان أن يترك سدى ؟ أم يك نطفة من منى يميني ؟ ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى أليس ذلك بقادر على أن يحى الموتى ؟» وقوله «أفرايتم ما تتمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» ؟ .. إلى أمثال ذلك مما يغاطهم بلسان التقرير المتضمن لإقراهم وأعترافهم بالمقدمات البرهانية التى تدل على المطلوب فهو من أحسن الجدل بالبرهان ، فإن الجدل إنما يشترط فيه أن يسلم الخصم المقدمات ، وان لم تكن بيينة معروفة ، فاذا كانت بيينة معروفة كانت برهانية . المصدر السابق ص ١٢

كل اسم عن الذات وعن الصفة التي يحددها . ومن حيث التضمن ، يعبر من جهة عن الذات مجردة من صفتها ومن جهة أخرى يعبر عن الصفة نفسها بغض النظر عن الذات . وأخيراً من حيث الالتزام فهو يسمح بالانتقال منطقياً إلى الصفات الأخرى اعتماداً على الترابط القائم بين مختلف الصفات التي للذات الواحدة (١٧٨) .

وتنبني على هذه القضية الأولى مسألة أخرى أكثر عمومية وأكثر أهمية، إذ يتوقف على الرد عليها قيمة التفسير القرآني إما حسب المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي (الحقيقة والمجاز) . ويقول موفق الدين إن المقصود بالحقيقة كل كلمة مستخدمة في معناها المخصص لها في الأصل ، و « بالمجاز » كل لفظ مستعمل بمعنى آخر يمكن تبريره بأدلة شرعية ، ويرجع هذا التصنيف في أصله إلى المعتزلة . وأخذ ببعض المنهج الأصولي الرشيد ، ويسمح هذا التقسيم في شكله المطلق ومع بعض القيود ، بإجازات للتفسير الشخصي الذي يميل إلى أن يحل محل الإدراك التاريخي كضمون كلام الله وكلام رسوله ، ولهذا نقده ابن تيمية في « كتاب الإيمان » وفي رده على الآمدي ، نقداً تاريخياً ومنطقياً . فأشار إلى أن هذا التصنيف كان مجهولاً عند الأجيال القديمة مثل كبار الأئمة والشافعي ذاته برغم أنه كان أول من عنى بالأصول الشرعية وتخصص في بحثها . وليس له أثر كذلك عند أوائل وكبار علماء النحور مثل الخليل وسيبويه وإبي عمرو بن العلاء . ثم ظهر في القرن الثالث الهجري وانتشر في القرن الرابع في أوساط المعتزلة والجمعية (١٧٩) . ونشأ عند فقدان معنى التاريخ ومقاييس الزمان والمكان ، لأنه يتجاهل النظر في أن معنى اللفظ يرجع في آن واحد إلى طريقة استخدامه في مجموعة اجتماعية معينة

صلى الله عليه وسلم

(قوم) ، وللمعنى الخاص الذى يقصده الفرد الذى يستخدمه . فيتحدد معنى كل كلمة بمضمون النص كاملا وتفسره الظروف التى تبرر هذا الاختيار . ان «المتكلم» وليس المفسر هو الذى يحدد للكلمة معناها الخاص أو العام ، الحقيقى أو المجازى .

ومفهوم مقياس الزمان والمكان هذا يقضى على التعارض المزعوم الذى يقرره الأصوليون بين الآيات القرآنية «المحكمة» أى المفسرة فى حد ذاتها ، وبين الآيات المسماة «متشابهة» أى التى يظل تفسيرها غامضا ومجملًا . والآيات القرآنية . إن بدت فى بعضها مستغلقة على بعض العقول ، فإنها واضحة جلية أمام عقول أخرى . أما بقية الآيات التى قد تبدو غير معقولة فإن السبب هو جهلنا ، ولا ينطبق ذلك على النبى (صلى الله عليه وسلم) الذى كان وحده يستطيع أن ينفذ إلى المعنى الكامل للقرآن . ويفضل فى بعض الحالات الإقرار بعدم الفهم على تقليد «المبتدعة» الذين يلجئون فى تفسير القرآن إلى فهمه من خلال آرائهم ولغتهم الذاتية .

لقد أتاحت هذه المبادئ لابن تيمية أن يرسى قواعد جديدة لمنهج للتفسير جعله يحتل مركزا مرموقا بين المفسرين المسلمين . فهو يقول إنه - كما نرى فهم القرآن فهما دقيقا ينبغي تأمله تأملا شاملا ودائما ^(١٨١) (تدبره) . وكان الغزالي قد دعا إلى ذلك من قبل ، وكان من المفيد التذكير بذلك فى عصر استطاع الحنبلى صفى الدين البغدادى من مدرسة موفق الدين - أن يكتب : « المقصود بالقرآن وبالسنة والآيات والأحاديث ذات الطابع القانونى الفقهى فقط وهى حوالى خمسمائة آية ليس من الضرورى حفظها عن ظهر قلب وإنما يكفى الإلمام بمعناها العام بحيث يمكن الرجوع إليها عند الحاجة » . والهدف

من هذا التدبر هو التهيئة لإدراك معنى كلام النبي إدراكاً عميقاً . وبناء عليه
فإن ابن تيمية يطلب من المفسر أن يتمكن من لغة النبي ^{صلى الله عليه وسلم} الاصطلاحية (١٨٢)
وكذلك لغة معاصريه ، وأن يستكمل هذا العمق في فقه اللغة بدراسته لظروف
الوحي ^{صلى الله عليه وسلم} ولسيرة الرسول . وهذا يدل على أن ابن تيمية كان يتمتع بتذوق
لا ينكر للتاريخ ، وبموضوعية فريدة تمسك بها دائماً .

٣ — السنة

السنة هي المبدأ الجوهرى الثانى للتشريع . نشأت من ذات المصدر الذى
ينبع منه القرآن . ونجد فى هذا التأكيد صدق لفكرة قديمة - مضمونها أن
جبريل كان ينقل السنة إلى النبي كما كان ينقل إليه القرآن (١٨٣) - أوردتها
أحياناً الدراسات (١) الوهاية كما رددتها الأحاديث . وكان أحمد بن حنبل
والدارمي يقولان إن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله . وكان الشاطبى
- وهو أقرب إلى ابن تيمية - يذكر المؤمنين فى « كتاب الاعتصام » بأن
السنة وحدها بعد القرآن هي التى ترجح كفتها . ولكن ثمة مؤثرات أخرى
كان لها دور على ابن تيمية مما جعله يخصص للسنة منزلة أرقى . فمن أثر مذهب
الظاهرية أنه كان دائماً يميل إلى أن يتخذ المصادر المادية والموضوعية
التشريعية كأساس للتشريع وأن يستبعد - بقدر المستطاع - ومن غير أن يوفق
فى ذلك كل التوفيق - كل تقدير ذاتى فى تحديد المبدأ النظرى . ولتأسيس

(١) مازال المؤلف مصراً على وصف حركة التجديد على يد ابن عبد الوهاب بالدراسات

(ينظر المقدمة بالجزء الأول)

الوهابية وهذا خطأ

السنة ارتكز في مبدأ الأمر على القرآن الذي يوجب الطاعة لمحمد والله في آن (أ) واحد . ولكن السنة لها مبررها^(١٨٤) الذاتي في كيانها . ففي خطبة الوداع التي تعتبر بمثابة وصية عهد الأخلاقية ، أمر المسلمين بأن يتبعوا تعاليمه بكل دقة . ولكن ابن تيمية يعتمد على نظريته في النبوة - التي نشأت عن مشاركة فكرية وثيقة مع مذهب الشيعة - فيرى فيها - أن عصمة النبي وكاله يؤكدان أن اتباع السنة هو اتباع للقرآن .

والتعريف الذي يقدمه ابن تيمية عن السنة يتطابق تماما مع ما اقترحه الغزالي في كتاب المستصفى ، وموفق الدين^(١٨٥) في «الروضة» . فالسنة أولا هي أقوال النبي التي تنطوي على دليل صريح ، وتلزم كل من معها أن يضع الأحكام التي تملئها موضع التنفيذ . ثم هي تضم أيضا أعمال النبي ، وهذه الأعمال لا تنطوي على التزام شرعي^(١٨٦) إلا في الحدود التي أراد النبي أن يجعلها يانا للمسلمين . وعندئذ يصبحها في الغالب بوعظ شفوي . أما أعماله الطبيعية التي يشترك معه فيها جميع الناس (أمر الجبل) ، والأعمال التي تنطوي على خصوصية للنبي - مثل جهده الفريد في ممارسة بعض أعمال الزهد - فإنها لا تتضمن أحكاما تشريعية خاصة . وأخيرا تشتمل السنة على تقارير النبي الصامتة (ب) مثل عدم استنكاه عملا شهده بنفسه، ويترتب على ذلك أن يصبح العمل مشروما أو مندوبا .

(أ) هنا خطأ في الفهم أو التعبير لاستخدامه مصطلح (في آن واحد) ، فظاهر رأى ابن تيمية يميل إلى التمييز بين حقوق الله تعالى على المؤمنين وحقوق الرسول صلوات الله عليه وسلم .
(ب) من الأوفق التقيد بالتعريف العام للسنة بأنها أقوال الرسول صل الله عليه وسلم وأفعاله أو تقريراته .

أما علاقة القرآن بالسنة ، فقد كانت من القضايا التي استحوذت على اهتمام علماء الشريعة . وفي مذهب ابن تيمية لا يستساغ أن يتناقض القرآن مع السنة ، ولا أجزاء القرآن مع بعضها البعض ، ولا الوحي المنزل على الأنبياء على اختلافهم ، فكل منهما متميز لحقيقة واحدة (١٨٧) ولكن السنة أقل منزلة من القرآن . ومن الخطأ الزعم بأنهما متساويان في المقام بل ومن المعقول أن نفترض أن السنة نزل بها الوحي . وفي نظر ابن تيمية وكذلك الشافعي لا تنسخ السنة آية قرآنية بأي حال . وعلى العكس ينسخ القرآن السنة كما ينسخ الحديث حديثاً آخر . ودور السنة الرئيسي هو « تفصيل » الأحكام القرآنية « وتقييدها » . ولقد قسم الشافعي السنة إلى ثلاثة أقسام كبرى : منها القسم الذي ينحصر في ترديد ماورد بالقرآن ، والقسم الذي يرتبط بالقرآن بطريقة غير مباشرة ، وأخيراً القسم الذي يكمل القرآن . وقد نجد روح هذا التقسيم في التصنيف الثلاثي الذي لجأ إليه ابن تيمية بالنسبة للأحاديث المتواترة (١٨٨) .

والرويات التي تتضمن القسم الأول من السنة لا تتناقض مع حرفية المعنى القرآني (الظاهر) وإنما تفسره وتشرحه . وعلى هذا يعتمد القرآن بالسنة ليحدد عدد الصلوات والركعات ، ونظام الصدقات وتوزيعها ، ومناسك الحج والعمرة... الخ وهذه الأحاديث يلتزم بها المسلمون التزاماً ، وأما روايات الفئة الثانية فإنها لا تفسر ظاهر القرآن . بل وقد تبدو متناقضة معه . مثل الأحاديث التي تحدد النصاب المطلوب لاعتبار السرقة موجبة للقصاص ، والشروط التي يتم فيها رجم الزاني... الخ . وينبغي اقتداء بالسلف أن نسلم بهذه الروايات وأن نقبها . ولكن الخوارج وحدهم يرفضون هذه الروايات .

ويقول ابن تيمية « (الخوارج) لا يتبعونه صلى الله عليه وسلم إلا فيما بلغه عن الله من القرآن والسنة المفسرة له . أما ظاهر القرآن إذا خالفه الرسول فلا يعملون إلا بظاهره » ولقد أدى بهم هذا الموقف - كما يقول ابن تيمية - إلى حد التشبه بالبدعيين « فانهم لا يتبعون الأحاديث التي رواها الثقات عن النبي صلى الله عليه وسلم التي يعلم أهل الحديث صحتها » والتي تتعلق بمسائل جوهرية في العقيدة مثل « الشفاعة » و « الخوض » و « الصراط » والقدر » (١٨٩)

وأخيراً تشتمل المجموعة الثالثة على الروايات التي تبدو وكأنها ليست لها صلة مباشرة بالقرآن . ومع ذلك فينبغي أن تمنح هذه المجموعة أهلية التبع بما تتمتع به الأحاديث الأخرى من الامتيازات ، نظراً لسمو مضمونها أو لقوة السلطة المعنوية التي يتمتع بها رواتها « اتفق أهل العلم على اتباعها من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم ، وقد أنكروا بعض أهل العلم ، وقد أنكروا بعض أهل الكلام ، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها ، وإنما يوجب العلم ، فلم يفرقوا بين المتأني بالقبول وغيره ، وكثير من أهل الرأي قد أنكروا كثيراً منها بشروط اشترطها ، ومعارضات دفعها بها ووضعها ... لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما زعم ، أو لأنه خلاف الأصول أو قياس الأصول ، أو لأنه عمل متأخرى أهل المدينة على خلافه » (١٩٠) ، أما ابن تيمية فهو يميل إلى أن يعظم دور السنة ، وبالتالي إلى توسيع حدودها ، وأنه يجتهد في أن يضم إلى مذهبه أي حديث يتفق معنا في بحثه (١٩١) . وذلك بغرض توسيع مضمون المعطيات القرآنية .

ولقد ذهب به الحاجة إلى توسيع دائرة السنة إلى أبعد من ذلك فقد أخذت

سنة الراشدين (١١٣) في مذهبه نفس الاعتبار ، وأصبحت تقوم بنفس الدور الذي تقوم به سنة النبي ، وذلك بما يخالف المذاهب السنية المعتمدة السابقة . واستندت هذه السنة أيضاً على « وصية » النبي في حجة الوداع التي قال فيها : « عليكم بسيتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى . عضوا عليها بالنواجذ . وإياكم ومحدثات الأمور فان كل بدعة ضلالة . » ومن جهة أخرى فان سنة الراشدين نوع من الاجماع ، بل أقوى شكل من أشكال الاجماع . لأنها تضم أكبر الصحابة ، وسنة الراشدين حتى ولو اقتصر في الواقع على قرار من عمر مثل حق الإمام في عدم توزيع الأراضي المستولى عليها من العدو ، أو اعتبار الزوج المفقود لمدة أربع سنوات ميتاً وإبرام عقد زواج جديد للزوجة - تتضمن في حد ذاتها دليلاً شرعياً ليس في حاجة إلى الاستناد إلى أى مبدأ شرعى آخر . بل إنها أكبر من مجرد دليل ، ولا سيما أنه لم يناقضها أحد من الصحابة من أى وجه من الوجوه . والصحابة في نظر ابن تيمية ، شأنهم شأن النبي ، هم هداة يقتدى بهم وإنهم أفضل الرجال حكمة وأوسعهم علماً . وجميع فتاواهم مختومة بخاتم المنطق والحق . وينبغي ترجيحها حتى على الأئمة الثلاثة الكبار الشافعى ومالك وأبى حنيفة ، حيث ان احمد ابن حنبل يشغل في فكر ابن تيمية (مع شىء من التردد او التطور) مقاماً اسمى من اصحاب المذاهب الأخرى بسبب تمسكه المتساهل في الدقة باتباع سنة الراشدين . وفي نهاية مقالته عن « القياس » ، وبعد محاسبته لنفسه تراجع ابن تيمية في مجادلاته العديدة السابقة ، واعترف بأنه تدبر السنة ملياً وانتهى إلى انها الحق كل الحق حتى في بعض المسائل التي يتم هو فيها بأن له افكاراً خاصة : مثل الوضع القانوني للطفل الذي اقسمت امه بين العان ، وعلاقة القسم بالطلاق ، واخيراً تركة النبي (١١٣) .

٤ - الاجماع

تكونت فكرة الاجماع عند ابن تيمية من مزيج من نظريات الظاهرية (١)

(١) كان الأجدد بالمؤلف الرجوع الى مؤلفات ابن تيمية للاستدلال على موقفه من (الاجماع) بدلا من محاولته عقد المقارنة مع غيره من الفقهاء ، وإيجاد الصلة مع الظاهرية أو الشيعة ، ويلاحظ في هذه المعالجة تكلفا مفتعلا لوضع مذاهب متعارضة في خط منهجي واحد .

وقد أطلق لاووست الأحكام هنا بلا ضوابط ، وأخذ يعبر عن فهمه الخاطئ "مخفيا عجزه بالاعتفاء وراء مزيج من أقوال الفقهاء أتباع المذاهب المختلفة ، ولم يعطنا الفكرة الصائبة عن موقف شيخ الاسلام من الاجماع .

ولو رجعنا الى بضعة سطور من أحد كتب ابن تيمية التي يتكلم فيها عن الاجماع ، لا تضح لنا تعريفه المباشر المبسط للاجماع ، والأدلة التي يستند اليها .

قال ابن تيمية في رسالته (معارج الوصول) :-

وأما العمليات وما يسميه ناس : الفروع والشرع والفقه ، فهذا قد بينه الرسول أحسن بيان لما من شيء أمر الله به أو نهى عنه أو حلله أو حرمه إلا بين ذلك .

وقد قال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) وقال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وهدي ورحمة وبشرى للمسلمين)

وقال تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ذلكم الله ربى عليه توكلت وإليه أنيب) . والرسول أنزل الله عليه الكتاب والحكمة كما ذكر ذلك في غير موضع ، وقد علم أمته الكتاب والحكمة كما قال (ويعلمهم الكتاب والحكمة) ..

والحكمة : قال غير واحد من السلف هي السنة ، وقال أيضا طائفة كمالك وغيره هي معرفة الدين والعمل به ، وقيل غير ذلك . وكل ذلك حق فهي تتضمن التمييز بين المأمور والمحظور والحق والباطل .. وهذه السنة التي فرق بها بين الحق والباطل ، وبين الأعمال الحسنة من القبيحة ، من الشر وقد جاء عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال :

(تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك) .

.... الى أن يقول :

والشيعة . ويعرفه اتباع ابي داود وابن حزم^(١٤) - ويتبعهم في هذا

= والمقصود هنا تحقيق ذلك . وأن الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور الدين ، وأما اجماع الأمة فهو في نفسه حق ، لا تجتمع الأمة على ضلالة .. كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسنة ، فقال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) كما وصف نبيهم بذلك في قوله (الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراه والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر) .

وقال تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) ، والوسط العدل الخيار .

وقد جعلهم الله شهداء على الناس ، وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول ، وقد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم ، مر عليه بجنائزة فأتوا عليها خيرا ، فقال : وجبت وجبت ، ثم مر عليه بجنائزه فأتوا عليها شرا . فقال : وجبت وجبت .

قالوا : يا رسول الله ما قولك وجبت وجبت .

قال : هذه الجنائزة أثبتت عليها خيرا فقلت وجبت لها الجنة وهذه الجنائزة أثبتت عليها شرا فقلت وجبت لها النار ، أنتم شهداء الله في الأرض .

فاذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل ، فاذا شهدوا أن الله أمر بشئ أمر به ، واذا شهدوا أن الله نهى عن شئ فقد نهى عنه .. وقال تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) ...

والشافعي رضى الله عنه لما جرد الكلام في أصول الفقه ، احتج بهذه الآية على الاجماع .

والمقصود هنا أن الرسول بين جميع الدين بالكتاب والسنة ، وأن الاجماع ، اجماع الأمة حق ، فانها لا تجتمع على ضلالة ، وكذلك القياس الصحيح حق هو افق الكتاب والسنة .

ويعرر ابن تيمية انه لا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس .

كما عدد بعض المسائل التي ظن بعض الناس ان فيها اجماع بلا نص ، ثم أخذ يردها الى النصوص من الكتاب أو السنة مقررأ انه لا يوجد مسألة يتفق الاجماع عليها إلا وفيها نص .

(معارج الوصول - باختصار - ص ١٩١ - ٢١١ مجموعة الرسائل الكبرى ١٨) =

التعريف بعض الحنابلة والمالكية - بأنه اتفاق صحابة النبي ، وفي رأى الحلى ومذهب الشيعة أن اتفاق الأمة لا يتضمن في حد ذاته دليلاً مقبولاً للحقيقة^(١١٥) . والواقع أن الأمة إذا تجردت من الوحي ومن الإمامة ، فإنه يستلزم منطقياً أن تتفق على خطأ . فلا يتصور الإجماع إلا في ظل عصمة النبي أو الإمام ويكون تعريفه أنه اتفاق بالإجماع حول الإمام المعصوم . وهذا هو رأى ابن تيمية . فالإجماع هو اتفاق الصحابة الذين يؤمنون بأفكار متطابقة على موضوع فقهي أو على واقعة ، وذلك على أساس أن النبي كان قد أبدى وجهة نظره الشخصية في هذا الموضوع . وهو بالتالي يعبر عن وحدة مبدأ السلف ووحدة عملهم وهم يعملون في نظام متبادل على الأخذ بتعاليم النبي أو بوضعها موضع التنفيذ ، ويكاد الإجماع أن يكون مرادفاً « للجماعة » .

وهكذا توصل ابن تيمية ، سيراً وراء منهجه ، إلى وصف الإجماع بالعصمة التي توصف بها السنة . بل إنه من العسير في نظره التمييز بين سنة الراشدين وبين إجماع الصحابة ذاته . ويستخدم في وصف الإجماع لفظ العصمة التي يقتصر إطلاقتها في العادة على الأنبياء والأئمة^(١١٦) . أما أي شكل آخر من أشكال الإجماع فليس من الضروري أن يكون معصوماً وبناء على ذلك فإن اتفاق كبار الأئمة الأربعة لا يعتبر من حيث التعريف إجماعاً

= والقارئ بعد ذلك إن يحكم على آراء لاووست ، إذ كيف سمح لنفسه بالربط بين ابن حزم الذي ينكر القياس ، والشيعة القائلين بعصمة الأئمة ، وابن تيمية الذي يرد العصمة إلى علماء الأمة إذا أجمعوا على مسألة من المسائل ؟!! فيقرر أن الله تعالى عصم أمة محمد صلى الله عليه وسلم أن تجتمع على ضلالة ، وجعل فيها من تقوم به الحججة إلى يوم القيامة ، ولهذا كان إجماعهم حجة ، كما كان الكتاب والسنة حجة .

معصوماً (١١٧) . فاذا تعرض قرار جماعى منهم لمعارضة فقيه سابق عليهم
(سفيان الثورى او الأوزاعى او الليث بن سعد .. الخ) أى أى يجتهد آخر
فانه يجب الرجوع إلى الكتاب والسنة لاتباع رأى الذى يبدو اقوى دليلاً .
وقد يتعارض مع الاجماع « اتفاق » العلماء فى عصر من العصور .

لقد كان من العسير إجراء نقد أقوى لفكرة الشافعى التى تعرف
الاجماع (١١٨) بأنه اتفاق العلماء فى عصر معين على نظام قانونى معين . وهذه
الفكرة التى صاغها والجوينى والغزالى ، كانت مقبولة فى عصر ابن تيمية من
جانب بعض الفقهاء المالكية وحتى فى أوساط الحنابلة ، ويلاحظ أن الحنبلى
ابن حبيب وهو فى عصر نال لعصر ابن تيمية ، كان يأخذ بهذا التعريف
القديم للاجماع ، وأن كلامه المالى القرافى والحنبل موفى الدين كانا
يميلان بوضوح نحو التسليم بتفضيل اجماع معاصريهما (١١٩) .

وبعد تعريف اجماع الأمة على هذا النحو ، يكون الاجماع فى آن واحد
واقعاً وحقيقة (حق) (٢٠٠) . وبدعمه ابن تيمية بحجج ماثلة للحجج التى
يستخدمها علم الأصول عند أهل السنة . فالأمة فى الواقع لاتتفق على خطأ .
ولكن هذا التبرير مشروط بشرط . فلاشك أن المسلمين - كما أكد الله فى
القرآن والرسول فى السنة - هم خير أمة ^{خرجت للناس} أخرجت للناس بشرط أن يأمروا
بالمعروف وينهوا عن المنكر . وترتكز صحة اجماعهم على رسالة أخلاقية (أ)

(أ) هذا تبسيط مخل ، فان المسؤولية التى نيظت بالأمة الاسلامية أعم وأعمق من مجرد رسالة
أخلاقية كما ظن المؤلف .

وسنجزئ بعض أوصاف هذه الأمة ورسالتها من كلمات شيخ الاسلام .

جاء فى الوصية الكبرى ما يلى :

لأن الأمة ، شأنها شأن الفرد ، معرضة للضلال ، وعندئذ لا يكون لإجماعها

= فإن الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً ، وأنزل عليه الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ، وأكل له ولايته الدين وأتم عليهم النعمة ، وجعلهم خير أمة أخرجت للناس ، فهم يوفون سبعين أمة هم خيرها وأكرمها على الله ، وجعلهم أمة وسطاً أي عدلاً وخياراً ، ولذلك جعلهم شهداء على الناس وهداهم لما بعث به رسله جميعهم من الدين الذي شرعه لجميع خلقه ، ثم خصهم بعد ذلك بما ميزهم به وفصلهم من الشرعة والمنهاج الذي جعله لهم .

فالأولى : مثل أصول الإيمان وأعلامها وأفضلها هو التوحيد ، وهو شهادة أن لا إله إلا الله ومثل الإيمان بجميع كتب الله ورسله ... ومثل الإيمان باليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب ومثل أصول الشرائع من أمره بعبادته وحده لا شريك له ، وأمره ببر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والعدل في المقال ، وتوفية الميزان والمكيال ، وإعطاء السائل والمحروم وتحريم قتل النفس بغير الحق .. مع ما يدخل في التوحيد من إخلاص الدين لله ، والتوكل على الله ، والرجاء لرحمة الله ، والخوف من الله ، والصبر لحكم الله ، والقيام لأمر الله ، وأن يكون الله ورسوله أحب إلى العبد من أهله وماله والناس أجمعين ، إلى غير ذلك من أصول الإيمان التي أنزل الله ذكرها في مواضع من القرآن ، كالسور المكية وبعض المدنية .
وأما الثاني :

فما أنزله الله في السور المدنية من شرائع دينية وما سنه الرسول صلى الله عليه وسلم لأمته ، فإن الله سبحانه أنزل عليه الكتاب والحكمة - أي السنة - وامتحن على المؤمنين بذلك .

وهذه الشرائع التي هدى الله بها هذا النبي وأمته ، مثل الوجهة والمنسك والمنهاج ، وذلك مثل الصلوات الخمس في أوقاتها بهذا العدد .. ومثل فرائض الزكاة ، وصيام شهر رمضان ، وحج البيت الحرام ، والحدود التي حدها لهم في المناكح والموارث والعقوبات والمبايعات ، ومثل السنن التي سنّها لهم من الأعياد والجمعات والجاهات .. وما سنّه لهم في العادات مثل المطاعم والملابس والولادة والموت ، ونحو ذلك من السنن والآداب والأحكام التي هي حكم الله ورسوله بينهم في الدماء والأموال والأبضاع والأعراض والمناقب والإبشار ..

(باختصار : الوصية الكبرى) ص ٢٦٩ - ٢٧٣ مجموعة الرسائل الكبرى (١٠)

أدنى قيمة قانونية . ومن هذا يخلص ابن تيمية الى أنه استناداً الى المنطق ، ينبغي ان يفضل على هذا النوع من الاجماع الحساطي . الأحاديث الصحيحة المنسوبة الى النبي ، حتى ولو كانت منقولة عن شخص واحد (أخبار آحاد) . وهنا نصل الى علاقة النص بالاجماع . فكل اجماع يفترض وجود نص ، بينما ليس من الواجب شرعاً أن يكون كل نص موضع اجماع . وكان هذا الرأي هو رأى الطبرى الذى كان يسلم بشرعية القياس . وكان يقول مع فقهاء آخرين إن أى إجماع يجب أن يستند إلى نص مرفوع إلى عهد (٢٠١) حتى يكون صالحاً للاخذ به .

ومع ذلك فإن ابن تيمية يتمسك بفكرة أكثر منهجية . فقد ناقش بنفسه في كتاب الإجماع ، - الذى لم ينشر بعد - الحالات التى أكد فيها ابن حزم (٢٠٢) أنه لم يحدث فيها اجماع من جانب الصحابة . وقرر أنه يستحيل وجود التناقض بين القرآن والسنة من جهة ، وبين الإجماع من جهة أخرى وكذلك بين الإجماع وبين القياس الصحيح . ويكرر بلا ملل أن هذه الأمور لا تعدو أن تكون مظاهر متنوعة ولا مفر منها لحقيقة واحدة .

ويترتب على هذه الاعتبارات نتيجة أصولية هامة . ففى عصر ابن تيمية كان القرآن والسنة الأساسين النظريين للتشريع الإسلامى . وكان الإجماع هو الأساس العقدى للشريعة ، وظل فى نظر التشريع أحد عوامل التطور . ولقد استندت إليه استناداً كاملاً بعض الأحكام أو الرخص الفقهية التى تتمتع بأهمية خاصة مثل ضرورة الخلافة وشرعية تقديس (أ) الأولياء (٢٠٣) .

(١) شرعية تقديس الأولياء ؟ !

لم يقل ابن تيمية بهذا ولا يحق للاؤوس استناد الى مراجع ثانوية كدوائر المعارف

وكان رأى السائد في ترتيب الأدلة ممثلاً في الفقرة التالية لموفق الدين بن قدامة التي استلهمها مباشرة من المستصفى للفرز الى الذي اقتدى به صفى الدين البغدادي « نبدأ بالنظر في الاجماع . فاذا وجدنا إجماعاً في الرأى على موضوع فلا داعى للبحث عن دليل آخر . وإذا لا حظنا تناقضاً بين نص من القرآن او السنة ، وبين الاجماع ، نستنتج من ذلك أن يكون النص قد نسخ او قد فسر تفسيراً مجازياً . لأن الإجماع في الواقع دليل قطعى لا يحتمل النسخ او التأويل . » ويؤكد ايضاً « ان الاجماع يسبق جميع الأدلة الشرعية الأخرى باعتباره دليلاً قطعياً ونظراً لعصمته ولأنه في جوهره بمنأى عن أى نسخ او تأويل . » ولا ينتقل المجتهد إلى النظر في القرآن والسنة المنقولة بالتواتر إلا بعد أن يكون قد درس الاجماع ، حيث أنه لا ينبغي أن يحدث تناقض بين الأدلة القطعية *apodictiques* . فاذا حدث ووجد التناقض بينها فعنى ذلك أن أحد هذه الأدلة قد تعرض للنسخ . بعد الدراسة الأولى السابقة تأتي دراسة الروايات المنقولة عن راو واحد (أخبار آحاد) . وأخيراً يلجأ المجتهد إلى القياس الذى يستخدم استخداماً محدوداً ومشوباً بالحذر .

ولقد ثار ابن نيمية على هذا الاتجاه . ونادى باعادة الاحتكام إلى القرآن والسنة باعتبارها أصح مصادر التشريع . ويمكن بذلك من التهوين من قيمة الإجماع ومن هيمنته ، وأن يخضع للنقد والمراجعة مختلف النقاط التي أنشأها وأن يبحث في مجالات أخرى عن عوامل لتطوير الشريعة مثل القياس ومثل المصلحة .

٥ - القياس

والقياس أيضاً حقيقة شرعية في مقام « الإجماع » . وهو يستند إلى القرآن . فلقد أرسل الله الأنبياء وجعلهم رسلاً للعدل وأنزل معهم الكتاب والميزان . ولفظ « الميزان » هذا قد أتاح لابن تيمية أن يثبت شرعية القياس في مواجهة الشريعة « لأن الميزان يعبر في آن واحد عن العدل وعمما يمكن الناس من التعرف عليه » (٢٠٥) ومع ذلك فإنه ينبغي إتخاذ موقف وسط في هذا الموضوع بين الذين ينكرون شرعية القياس وبين الذين يطالبون باستخدامه بطريقة شبه معتدلة . « ينبغي أيضاً معارضة حجة من ينكرون القياس - وهم المعتزلة في بغداد والظاهرية ويتبعهم عدد كبير من أهل الحديث والصوفيين - لكن كثيراً من أهل الرأي أسرف فيه حتى استعمله قبل البحث عن النص وحتى رد به النصوص » (٢٠٦) .

وتعرض قضية القياس في نفس صورة الإجماع . فمن المقرر أنه لا يستساغ نظرياً أن يحدث أدنى تناقض بين « النقل الصريح » وبين « العقل الصحيح » . وبهذا الشرط وحده أمكن الإفلات من معارضة الحل الذي يلوم على أهل السنة إيمانهم بضرورة الأخذ بالقياس ، مخالفين في ذلك نهى الصحابة الناطع ، وأنهم أدخلوا على الإسلام عن هذا الطريق أفكاراً بدعية ، بل إنهم اصطنعوا أربعة مذاهب فقهية لم يعرفها الإسلام في عصره الأول (٢٠٧)

هل معنى ذلك أن معرفة القياس ترجع إلى « إلهام » ذاتي أو حدسي ؟ لا يؤيد ابن تيمية هذا التفسير وإنما يعتمد على تعريف أرسطوطاليس للقياس المنطقي . فهمة القياس هي الجمع بين أمور متشابهة (قياس طردى) أو التفرقة

بين أمور مختلفة (قياس عكسي) تماماً كما فعل الله ورسوله بطريقة المطابقة التي وضعت للفرقة بين مجالى العمل الخلاق والعمل التشريعى (خلق وأمر) (٢٠٨) . وهناك تعاريف أخرى توثق الصلة بين ابن تيمية وبين منطق الغزالي وابن سينا لترتبط بأورجانون أرسطو ، مضمونها أن البحث عن أمر جامع يقوم بالفعل على جوهر القياس الذى تنحصر مهمته فى « اسناد حكم إيجابى أو سلبى لحالة معينة على حالة أخرى بناء على رابطة موجودة بينها » (٢٠٩) . وقد ينطوى « الأمر الجامع » على مجرد قياس شبه ، أو على علامة ملازمة للشئ المقصود (قياس دلالة) ، أو على « علة » تتعلق بطبيعة الشئ أو الفعل الذاتية . والقياس المبنى على مبدأ العلية هو من حيث المنطق أكثر حسماً وأكثر قوة ، ويكون هدف الفقيه دائماً هو استبدال قياس الشبه بقياس على (٢١٠) .

وهنا يتجلى الدور المزدوج للقياس وتوضح قيمته . فله أولاً دور دفاعي ثم إنه يشارك تدريجياً فى تنظيم مبادئ الإسلام تنظيمياً علمياً متكاملأ . ونظراً لأن القرآن والسنة قد عرضا جملة المبادئ العامة التى تتضمنها الشريعة فيكون الهدف من القياس هو تطبيق هذه المبادئ على الحالات الفردية التى لا حصر لها (تحقيق المناط) — هذا ويستحيل على القياس ان يترك عنصراً مجافياً للعقل فى أى موضع من الشريعة برغم إنساعها ، وحتى فى مجال « الحدود » والكفارات ، وهذا مما يخالف رأى الحنفية . والقياس بعد ذلك مبدأ للكشف التشريعى . فالقضية التى يطرحها على الأصولى هي البحث عن « الأمر الجامع » moyen terme . وقد يتضح السبب المفسر بتضريح مباشر من الله ، ولكن الأغلب انه لا يتجلى إلا بعد الالتجاء إلى التجربة

وإلى التحليل وإلى الاستقراء . أما فكرة المنطق الشكلي الصرف فإنها غريبة تماماً عن فكر ابن تيمية إذ يبدو أن فكره ذو إتجاه أرسطاطاليسي أكثر من غيره من علماء الكلام . وتزداد نزعتة (أ) الأرسطاطاليسية عندما يتطلب الموقف تقدير قيمة القياس . ويقول الغزالي إنه في أغلب الأحيان يكتفى الفقهاء بقياس بسيط دون أن يحاولوا التوصل إلى الرابطة العلية . ونظراً لعدم توافر اليقين في أسلوب الفقهاء في البحث فإن قياسهم لا يعتبر دليلاً أكيداً وهذا في الحقيقة ليست له أهمية كبيرة حيث إن الفقه الذي يتركز أساساً على جهد المجتهد لتحسين الظروف الاجتماعية ، يكتفى بالاحتمال والترجيح ولا يكون اليتيم المطلق ضرورياً إلا في مجال العقيدة وحدها . وينتهي ابن تيمية بمطابقة قياس الفقهاء وقياس الفلاسفة . فالقياس الفقهي يبنى المعرفة على النظام الطبيعي للأسباب ، وذلك بالاجتهاد في التفكير « كما تفكر الطبيعة » والنفاذ إلى أعماق الأشياء . ولهذا فإنه يوضح العلية التي ارادها الله ووضعها في الكون^(٢١) . ولا تستغنى عقيدة ابن تيمية عن منهجه الأصولي كما لم تستغن نظرياته في الغيبيات عن منطق أرسطو .

٦ - المصلحة

إن عامل موافاة الشريعة أو تطيرها ينفرد بمبدأ المصلحة العامة (المصالح المرسله ، الاستصلاح) . ويقصد بالمصلحة المنهج الأصولي الذي

(١) ألقى المؤلف هنا الكلام على عوامة ، ونظن أننا لن نحتاج بعد المقدمة التي شرحنا فيها

معارضة ابن تيمية لفلسفة أرسطو ومنطقه ، الى تكرار الحديث ثانية (تنظر المقدمة بالجزء الأول)

يطالب المجتهد بالنظر إلى أى نظام قانوني ينظم تصرفات معينة على أنه رهن « بالمنافع » أو « المضار » التى تترتب على هذه التصرفات . غير أن هذا المصدر القانوني غير مقبول بالإجماع من جانب الفقهاء ، فهو - كما هو معروف - من خاصية المذهب المالكي ، إلا أن بعض المالكية يمتنعون عن استخدامه بالصورة المطلوبة ويعتبر القرافي - وهو أحد معاصري ابن تيمية واصغر منه سناً وتوفى عام ٦٨٤ - خير مثل للفقهاء المالكية الذين تأثروا بمذهب الشافعي وبمنطق فخر الدين الرازي . فهو يدافع عن مذهبه بالعبارات التالية ضد المحموصيات التى ينسبونها إليه^(١٣) : « يقال إن المذهب المالكي يولى عناية خاصة للعرف (العادات) و « المصلحة المرسله » و « الذرائع » . والحقيقة غير ذلك . فالعرف مقبول إلى حد ما فى المذاهب المختلفة . وكذلك المصلحة ، غير أن كثيراً من الفقهاء من غير المالكية ينكرونها ، برغم أنهم فى الحقيقة يلجئون بصفة دائمة إلى وسائل للاستدلال تتفق تماماً مع تقدير المصلحة ، مثل مبدأ « المناسبة ، وذلك بغض النظر عن أى اعتبار يتعلق بالنصوص . بل إن المذهب المالكي ينظم استخدام المصلحة باشتراطه شاهد نصي فى كل مرة . وأخيراً تنقسم الذرائع إلى ثلاثة أقسام : القسم المقبول بالإجماع ، والقسم المنسوخ ، والقسم الذى لا يزال موضع مناقشة مثل البيع الآجل . ويرى المالكية بخلاف المذاهب الأخرى ، أن ذرائع القسم الثالث هي كل نظام يؤدي بدوره إلى نتائج محرمة . وينبغي أن ننوه هنا إلى أن الوسائل تتوفر بمقدار ما تتوافر الأهداف وأنه يجب أن « نفتح الوسائل » عندما يكون الهدف منها عمل واجب ، . وكان ابن تيمية أقرب إلى المذهب المالكي البدائي من القرافي ذاته سواء فى فكرته النظرية عن المصلحة أو فى استخدامه لها .

فهو أولا يضم تحت اسم المصلحة عديداً من أشكال التقويم الثانوى التى يضعها فقهاء الشريعة تحت عناوين مختلفة . ويقول (٢١٣) « فالفقهاء يسمونها المصالح المرسله ، ومنهم من يسميها الرأى ، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم . فان حاصلها أنهم يجدون فى القول والعمل مصلحة فى قلوبهم وأبدانهم ويذوقون طعم ثمرته ، وهذه مصلحة . لكن بعض الناس يخص المصالح المرسله بحفظ النفوس والأموال والأعراض والبقول والأديان ... فمن قصر المصالح على العقوبات التى فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر .. بل المصالح المرسله فى جلب المنافع ودفع المضار ... وجلب المنفعة يكون فى الدنيا والدين . فى الدنيا كالمعاملات والأعمال التى يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعى ، وفى الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التى يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعى ... والقول الجامع أن الشريعة لاتهمل مصلحة قط ، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة ، فما من شئ يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبى صلى الله عليه وسلم . وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك . ولكن ما اعتقده العقل مصلحة ، وإن كان الشرع لم يرد به ، فأحد أمرين لازم له ، إما أن الشرع دل عليه من حيث لا يعلم هذا الناظر أو أنه ليس مصلحة ، أو اعتقد مصلحة لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة . وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشئ ينفع فى الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة ، كما قال تعالى فى الحجر والميسر (٢١٤) « قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإني لأكبر من نفسيهما » ويختتم ابن تيمية حديثه قائلاً : « إنا أمام فصل عظيم ينبغى الاهتمام به فان من جهته حصل فى الدين اضطراب عظيم ، وكثير من الأمراء

والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه .

وينبغي تقرب هذه المبادئ العامة من قاعدة مشابهة ومقررة في « الفتاوى » في عرض نظرية العقود^(٢١٥) ، إذ يفرق ابن تيمية بين مجالين لنشاط الإنسان . فالإنسان أولاً ملزم بعدد من العبادات تعتبر أساساً لعلاقته بالله وهدفها هو التقرب إلى الله . مثل الصلاة والصوم والحج والأموال الموقوفة ... الخ . ويجب في هذا المجال ألا يكون مشروعاً في نظرنا سوى العبادات التي عينها الله وحددها تحديداً دقيقاً في شريعته . والمبدأ الواجب مراعاته في هذا الموضوع هو موقف التحفظ والتوقف الحذر . فمثلاً حالة الإنشاد الروحي^(٢١٦) (السماع) عند الصوفية . فهذا السماع لا يحقق للنفس أى نفع حقيقى بل على العكس إنه مصدر ضرر بالغ (مفسدة) ، إنه من النفس كالخمر من الجسم فهو كالخمر يحقق المتعة والسكر، وهو أكبر ضرراً من الخمر لأنه يصد عن الصلاة ويوقع العداوة والبغضاء ، ويهيئ النفس للاحوال الشيطانية . ويتعين أن نبحث في الشريعة وفي المصلحة عما يثبت شرعية كل عبادة قد تبدو في شكلها الجديد أنها مبتدعة ، وذلك قبل أن نحرمها أو نقاومها .

والإنسان بعد ذلك ملزم بطبيعته ببعض الأعمال التي تنطوي على العرف والعبادات^(٢١٧) . ويظهر في هذا المجال كل ما هو ضرورى للحياة الفردية والاجتماعية، مثل المأكل والمشرب والهبات والزواج والبيع والعقود الاقتصادية والتنظيم السياسى والإدارى ... الخ . والمبدأ هنا ليس « التوقف » وإنما « العفو » أى الموقف التابع من الإباحة الشاملة . فيجب اعتبار كل هذه الأمور

مشروعة ويلبغى عدم تحريم شيء إلا ماورد في شأنه تحريم صريح وقطعي (٢١٨).

ولكن الحدود التي تميز هذين المجالين ليس من اليسير تحديدها . فهناك من العبادات مثل الصدقة والجهاد .. الخ ، ما يتداخل بعمق في حياة الإنسان اليومية ، كما أن النظام الأخلاقي الاجتماعي في الإسلام يخضع لمبادئ شرعية صريحة ، كل هذا جعل ابن تيمية يسلم في كثير من الأحيان بأن عنصر المصلحة يلعب دوراً كبيراً في كل من مجال العبادات ومجال العادات . ونجد هنا أيضاً إمكانيات جديدة لاثراء مذهب ابن تيمية ، ولاسيما إذا لاحظنا أن مبدأ الحل (أ) الوسط « يسمح بعدم رفض أية « بدعة » جديدة رفضاً مسبقاً ، وإنما يدعو إلى العمل على تهذيبها بالتوفيق بينها وبين مبادئ الشريعة العامة . وهكذا نرى ابن تيمية رغم تشدده في نقاط معينة في العقيدة والأخلاق ، يصل إلى درجة كبيرة من المرونة في فكرته عن « البدعة » . وهو يستخدم العرف استخداماً رحباً ، حيث ينادى بالاعتماد عليه في تحديد مدلول العبارات التي لم يحددها فقه اللغة أو الشريعة . أما « الضرورة » فقد أتاح له نظرياً توسيع مدلول « الرخصة » الشرعية ، وأن ينظم الجهد المطلوب من كل فرد بحسب قدرة هذا الفرد بمفهومها الواسع . وأما « الذريعة » فبقدر ما هي وسيلة للتحريم ، قد تضمنت إمكان توسيع مدلول التحليل والالتزام . وكان ابن تيمية يستخدم على الدوام المبدأ الشرعي الذي بمقتضاه « كل ما هو لازم للواجب فهو واجب » .

(١) الحل الوسط ؟! لقد كان عدواً لدوداً لكل البدع ويدهشنا هذا الفهم الخاطئ من لاووست

ولقد خضعت الواجبات والرخص والمحرمات للتفضيل استناداً إلى المصلحة. والواقع أننا نجد في مذهب ابن تيمية روح التصنيف الذي وضعه موفق الدين وصفي الدين البغدادي^(٢١٩). وهو كالاتي: «النظم القانونية التي تستند إلى المصلحة تعتبر «ضرورية» مثل ضرورة ضرب عنق الكافر الذي يضل غيره، وضرورة توقيع العقوبة على البدعي لحفظ الدين، وتوقيع القصاص للمحافظة على أمن الأفراد، وعقاب السكران لحفظ العقل والزاني لحفظ النسل، وقطع يد السارق لحماية الأموال. وقد تكون «حاجية» مثل أن يؤذن للوصي بأن يتزوج بنتاً غير بالغة حتى يقدم لها قدراً مناسباً من المال قد يضيع عليها بغير هذا الزواج. وقد تكون لها دور التحسين، مثل حاجة المرأة لولي، لكي تزوج لأنه لا يليق بها أن تبرم بنفسها عقد الزواج حتى لا تبدو كأنها هي الراغبة في الزواج فتستحق اللوم». يدل هذا الاستخدام الواسع للمصاحبة على سعة المضمون الموضوعي لمذهب ابن تيمية^(٢٢٠).

هوامش المؤلف : في القسم الاول

(١) سوف تتجنب التعرض لقضية أدلة وجود الله التي قدم فيها ابن تيمية أفكاراً خاصة لأنها لا تتصل بموضوعنا بصفة مباشرة . والواقع أن ابن تيمية يركز على دليلين : أن وجود الله ثابت بالفطرة (أ) وبعمومية إيماننا به الفطرة بمجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٢١/ ٢٣٤ والدليل الثاني آيات الله في الـكون . إن الله موجود (ب) في كل السكون ، والوجود كله يؤكد وجود الخلاق . وتذكرنا هذه الفكرة بالنعلى عند السالية وبدو أن ابن تيمية قد اقتبسها منهم . ولقد تناولها من بعده بالتعميق ابن القيم الجوزية . كما يلجأ ابن تيمية أيضاً إلى طريقة الاستدلال لإثبات وجود الله واسكه يعتبر أدلتها ثانوية . غير أنه ينتقد بشدة دليل ابن سينا المنطقي الذي يعتمد على التفرقة بين الماهية والوجود ، بمعنى أن ماهية الله تستوجب وجوده بينما الوجود في مجال العلم المخلوق هو عرض يضاف إلى الماهية . فيرد ابن تيمية على هذه الحجة بأن الماهية فـسكرة مجردة ولايجوز الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي الخارجي .

(٢) هو ذاته يؤكد ذلك . بمجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣١٨ .

(٣) ونحيل بصفة نهائية إلى قائمة المراجع التي أعدها د. ب. ماك دونالد بدائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٣٠٤ - ٣١٤ . ونضيف إليها ماسنيون في (الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام) *Alhallaq , martyr mystique de l'Islam* باريس ١٩٢٢ ص ٦٦٤-٦٣٥ . ج. ونسك *The muslim creed A. J. wansinck* كامبردج ١٩٣٢ و مذكور مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الإسلامية *La Place de l - farabi dans l'école islamique* H. Laoust ، و *Phi losophie musulmane quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taymia* مارس ١٩٣٤ ، و *uassero* المجلد الثالث ص ٤٣١ القاهرة ١٩٣٧ .

(٤) يحتمى ابن تيمية دائماً وراء هذه الصيغة « بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله » العقيدة الواسطية ص ٧ وما يابها .

(٥) تفسير سورة الإخلاص - الذي ألفه قبل المنهاج - ج ١ ص ١٩٥ في منتصف الصفحة .

(٦) ماسنيون في (الحلاج) ص ٦٤٠ . ونجد هذه الفكرة في جميع مؤلفات ابن تيمية ولا سيما في القاعدة المراكشية ، مخطوط بيرلين .

(٧) انظر العقيدة المحوية فى مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٥٦ والمنهاج ج ١ ص ٢٤١ .

(٨) ومن هنا كان الخطأ فى عقيدة الفلاسفة التى تعتمد على إثبات بطل و قى مفصل ويعارضها ابن تيمية بالصيغة السنية قى بطل و إثبات مفصل . القاعدة المراكشية .

(٩) وهو ما زال هنا أيضا فى الإطار السنى الأصيل ، فلقد حرص النزائى فى الاقتصاد فى الاعتقاد على إقامة مذهب يوفق به بين حرفية المشوية وبين التأويل المجازى للباطنية . وهما حدان لا يمتثلان مذهباً معينا بقدر ما هما أسلوبان مختلفان فى المنهج . فى تحليل مصطلح المشوية انظر منهاج السنة ج ١ ص ٢٤١ : وليس معناها عكس الباطنية أو مرادف للمشبهة .

(١٠) ولقد خصص ابن تيمية رسالة لتفسير آية العرش هى الرسالة العرشية . وموقفه هو موقف مالك . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣١ - ٣٢ و ٣٤ .

(١١) الواسطية ص ٢٠

(١٢) الواسطية ص ٢٢ . المنهاج ج ١ ص ٢١٥

(١٣) عاش جهم بن صفوان فى خراسان ويقال إن أصله من ترمذ . وكان مذهبهم معروفا بين علماء الشرق أكثر من علماء الحجاز وسوريا والعراق . ويعتبر عبد الله بن المبارك من أحسن العلماء الدارسين لهذا المذهب . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٣٧ وبخاصة ص ١٤٢ . ويبدو أن ابن تيمية استخدم عدداً كبيراً من الردود التى كتبت ضد الجهمية وكثيراً ما يقتبس من ردود ابن حنبل والمحكم بن معبد عليهم . الإخلاص ص ٦ .

(١٤) وحتى النزائى نفسه - برغم ثورته على الفلاسفة - فانه قدم مذهباً فلسفياً عن وحدانية الله . انظر ملاحظات المذكور عن عقيدته فى (مكانة الفارابى فى الفلسفة الإسلامية) باريس ١٩٣١ ص ٥٥ - ٧٢ .

(١٥) العقيدة الواسطية ص ٨ - ١٦ .

(١٦) لهذا وقع اضطهاد ابن حنبل مع بداية ظهور بدعة القرامطة . الاخلاص ص ٦١

(١٧) والعكس أيضا صحيح : فشكل مشبه معطل بطريقته الخاصة لأنه بمقارنته الله بمخلوقاته يجرده من صفات الكمال . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٢٨ . وهناك نقد أصولي ، ينطلق من التعامل وينتهي بالتأويل ، غير أن هذه التفسيرات المجازية قد أفسدت أغلب بحوث العقيدة في علم الكلام . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٢٦ . وتستغل الصيغة التالية لتقريب مذهب المعتزلة مشبهة في الصفات ومعطلة في الأعمال مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٥٧

(١٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١١٦ .

(١٩) في المنى الأول انظر جواب أهل الإيمان ص ١٠٤ . وفي المنى الثاني انظر العقيدة الاسفهانية .

(٢٠) كتاب النبوات ص ٤٩ :

(٢١) انظر في هذا الشأن ملاحظات ماسنيون في (الحلاج) ص ٦٤٤ الى ٦٥٥ .

(٢٢) النهاج ج ١ ص ٢٢١

(٢٣) ماكرونالد : اثره المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٨١٩

(٢٤) انظر ماسنيون بدائرة المعارف الإسلامية ج ٣ ص ١١٩ . وفي موضوع المذهب الصوفي تجلّى الله في مخلوقاته انظر نكولسون في (دراسات في الصوفية الإسلامية) studies in islamic mysticism ص ٩٠ و ٩٨ ، و ماسنيون بدائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ٧١٧ .

(٢٥) استند ابن تيمية هنا في معارضة السالية على الحجج التي استخدمتها مدرسة الأشاعرة . مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٧١ .

(٢٦) وهو يوجه نفس النقد الى سابقه كلما أثبت قضية علاقات الوجدانية والتعدد أصول ، قرآن ، إيمان ... الخ . والخطأ المبدي هو دائما الاعتقاد أن الوحدة يجب أن تستبعد التعدد والتسلسل : الفرقان في مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤١

(٢٧) ولو لجحد رأى في التفسير : قاله يستخدم أحيانا في حديثه في القرآن ضمير المتكلمين الجمع (أنا ونحن) . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٤ .

(٢٨) ونشأت عن ذلك هذه الصيغة « الذات كالصفات » أى أن الحديث عن الصفات هو حديث عن الذات . فالتسليم بأنه يمكن إدراك صفة واحدة من الصفات يفترض قدرتنا على إدراك الذات الإلهية (الكلام في الصفات نوع من الكلام في الذات) . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٤٠ و ٤٦٥ . وجدير بالتنويه أن ابن تيمية يلبس مذهب المعتزلة في علاقة الذات والصفات مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٤٥ وبخاصة ص ٤٦٥ .

تعليق : كيف استباح لاووست إصدار هذا الحكم الخاطيء فشبّه ابن تيمية بالمعتزلة وهما على طرفي قبيض ؟

(٢٩) ماسنيون في (الملاج) ص ٤٦٩ - ٦٥٠ والنهاج ج ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٧

(٣٠) النهاج ج ١ ص ٢٣٥ . مثل الحب والفضب هل يرجعان إلى الإرادة أم على العكس .
للى صفات نوعية ؟ مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣١٩

(٣١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٣٨ وما بعدها . وهى نفس الفكرة التى عبر عنها بطريقة مختلفة قليلا عندما قصد « تنزيه ذات الله مع عدم تفريغ مضمونها » (تنزيه بلا تعطيل) . وهذا التنزيه - كما يفهمه الحلّى - يبدو أمام منطق ابن تيمية الأرسطوطاليسى كأنه إضمار للحقيقة . النهاج ج ٢ ص ٢٥٧ .

(٣٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٣٥ - ٣٣١ . التاوى ج ١ ص ١٨٣ .

(٣٣) عن مدلول هاتين البيارتين عند السالمية انظر ماسنيون massignon بدائرة

المعارف الإسلامية ج ٣ ص ١١٩

(٣٤) فسكرة التفاضل في الله ذاته قدمتها وطورتها الفلسفة . انظر في هذا الشأن مذكور في « الفارابي » المشار اليه ص ٨٨ وما يليها وبخاصة كتاب ابن تيمية « كتاب جواب أهل الإيمان » ص ١ - ٦٥ .

(٣٥) ويرفض ابن تيمية أيضا التفرقة بين الصفات المعلومة عن طريق الأثر (خبرية) وبين الصفات المعروفة عن طريق العقل (عقلية) . وفي ذلك يعارض مذهب الرازي والأصفهاني اللذين أثبتا بالعقل وجود صفات الحياة والقوة والعلم والإرادة في الله وقالوا إن الأثر ليس فيه غير الدليل على وجود السمع والبصر والكلام . العقيدة الأصفهانية ص ٧ و ٨ .
المنهاج ج ١ ص ٩٨ و ٢٠٤ و ٢٤٧ .

(٣٦) ماسنيون massignon في (الحلاج) hallag المشار اليه ص ٦٤٧ قارنه بالمنهاج ج ٢ ص ٢٩ .

(٣٧) المنهاج ج ٢ ص ٢٩ . والعقيدة الإصفهانية ص ٣ - ٨ .

(٣٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٦٤ - ٧٩ .

(٣٩) ملخص ممتاز لحقائق البدع في هذه القضية في كتاب (الحلاج) hallag ماسنيون massignon ص ٦٥٤ . انظر أيضا ملاحظات مذكور في « الفارابي » ص ٦٩ ، ٧٠ .
المرجع المشار إليه .

(٤٠) انظر ملاحظة ماكدونالد macdonald بدائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٦٤٢ - ٦٤٤ . ومجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٨٠ و ٨٧ .

(٤١) عن هذه الاصطلاحات انظر مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٣٥ و ٣٤٠ .

(٤٢) الأشعري « كتاب الإبانة » حيدر آباد ص ٨ و ٥٢-٥٤ . والنزالي « الأحياء » ج ٨ ص ٣٠٨ . الرازي « المحصل » ص ١٤٠ .

(٤٣) « عقائد » النسق طبعة القاهرة ١٣٢٧ ص ٩٧ .

(٤٤) انظر الرسالة القبرصية ص ١ . والعقيدة الواسطية ص ٢٥-٢٨ .

(٤٥) المنهاج ج ١ ص ٢١٣ .

(٤٦) « الأعمال الاختيارية » وحدها هي التي لها اعتبار في النظام الشرعي عن الثواب

والمقاب القياس ص ٦٤

(٤٧) إن صيغ ابن تيمية في الغالب متعارضة فهو يؤكد في آن واحد قوة الله المطلقة وحرية الفرد . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٤٨ و ٣٥١

(٤٨) العقيدة الأصفهانية ص ١٠ . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٧٢ و ٣٧٤

(٤٩) المنهاج ج ١ ص ٣٤ - ٣٦ . الفتاوى ج ٢ ص ٢٧٦ - ٢٨٥ . مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٣٣

(٥٠) من الخطابة مثلا اعترف كل من القاضي أبو يعلى وأبو الحسن الزعفراني بوجود « الحكمة » كصفة من صفات الله وإن كان ذلك مع إبداء أشد التحفظات . وكذلك أبو الحسن التيمي وابن عقيل في بعض مواضع من مؤلفاته على الأقل ، وأبو الخطاب كان أكثر صراحة وإيجابية . ولقد اضطر أيضا الخطابة إلى الاعتراف بصفة الحكمة . رغم أنهم وحدهم من بين السنية الذين يرون وجود صفة تسمى القدرة . وكذلك غالية المالكية وبعض الشافعية مثل أبي بكر الخلال وأبي علي بن أبي هريرة . المنهاج ج ١ ص ٣٥ .

(٥١) انظر « الحكمة » مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣١٨-٣١٩ ، ٣٢٦ و ٣٢٨ هذه العناية هي التي تهتم أيضا ببينات الأنبياء . نفس المرجع ص ٣٢٩ . كل ما هو خير يأتي من لاف الله ، وما نطلق عليه الشر مشتق من عدله ص ٣٣٠ . وحديث أبي ذر الذي شرحه ابن تيمية ينزه العمل الإلهي من أي ظلم ويعتبر من الدعام الأساسية الشرعية للعناية الإلهية . الفتاوى ج ١ ص ٣٣٦ - ٣٧٢ .

(٥٢) المنهاج ج ١ ص ٢٢٣ . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٣ ص ٢ . الفتاوى ج ١ ص ٢٤٢ - ٢٥٦

(٥٣) المنهاج ج ١ ص ٢٢١

(٥٤) كان ابن كلاب هو أول من قال إن كلام الله قديم . مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٨

(٥٥) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٥ - ٤٧ .

(٥٦) مجموعة الرسائل والمسائل ص ١٩ و ٤٥ .

- (٥٧) انظر المناقشة المطبوعة في نهاية « العقيدة الواسطية » ص ٤٥ .
- (٥٨) كتاب الإيمان ص ٣٦ وما يليها
- (٥٩) مجموعه الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٨
- (٦٠) معارج الوصول ص ٢٢
- (٦١) جواب أهل الإيمان ص ٦٥
- (٦٢) يقول ابن تيمية إن هذا السؤال هو أول سؤال أوقع الفرقه بين السلف .
- (٦٣) مجموعه الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٣ وما يليها وكذلك ص ٢٣ - ٢٤ . كان أبو طالب المكي هو الذى نسب إلى ابن حنبل الاعتقاد في عدم خلق النطق بالقرآن . الفتاوى ج ١ ص ٢٣٥ . تصحيح جيد المسألة بصفحه ٢٣٧ .
- (٦٤) المنهاج ج ٢ ص ٢٩ وما يليها . ويفرق ابن تيمية بين نوعين من الخلق : الأول الخلق الذى يوجد الكون من العدم والثانى الذى يطور الكون الموجود . ومن هذا كانت إمكانية تحول المواد وإيجاد مذهب نشوئى . ولقد أخذ عليه التسليم بخلود المادة مع الله . تفسير سورة الإخلاص . ص ٦٥ . تعليق : من الذى أخذ عليه ؟ إن آراءه صريحة في نفى اقتران المادة المخلوقة مع الله تعالى . نرجو الرجوع للمقدمة .
- (٦٥) تفسير سورة الإخلاص ص ٣٧ وما بعدها .
- (٦٦) المنهاج ج ١ ص ١٩٥ .
- (٦٧) تفسير سورة الإخلاص ص ٣٦
- (٦٨) مجموعه الرسائل الكبرى ج ١ ص ١١٦
- (٦٩) تفسير سورة الإخلاص ص ٥٣
- (٧٠) هناك قضايا أخرى لا نستطيع عرضها هنا ولأنا نكتفى بالإشارة إليها . فابن تيمية ينتقد كثيراً نظرية الأنلاك العلوية الفلسفية ، المنهاج ج ٤ ص ١٤٨ ، الرسالة العرشية في مواضع متفرقة ، مجموعه الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٦ ، حيث يعارض مفهوم الملائكة =

= التقليدى الذى يشبهه الفلاسفة بالأفلاك • وقر ابن تيمية بثنائية الروح والجسد ضد مادة الأشاعرة وتأثير من السالمية والقرائى والفلسفة • مجموعه الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٥٤ و ١٥٦ وبخاصة تفسير سورة الاخلاص ص ٦٢ •

(٧١) عن الشريعة انظر مجموعه الرسائل الكبرى ج ١ ص ٦٤ ، ٧٩ ، ٩٠ ، ١٣٨ - ١٣٩ • والقياس ص ٦١ ، ٧٤ والفتاوى ج ٣ ص ٢٨٧ • ومجموعه الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٢٨ - ٣١ • وملخص ج • شاخت J. schacht يدائرة المعارف الاسلامية ج ٤ ص ٣٣١ - ٣٣٦ •

(٧٢) عن العبادة انظر البحث المطول عن « العبودية » فى مجموعة الرسائل ص ٢-٤٤

(٧٣) عن النبوة فى الاسلام انظر تور أندراى فى Die person Muhammed in lehre und glauben seiner gemeinde uñal ١٩١٧ - ١٩١٨ • مذكور فى (منزلة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الاسلامية) بباريس ١٩٣٤ • وم. أسين بلاكسيوس Tesis de la necesidad de la revelacion فى M Asin Palacios en el Islam y en la escolastica in Al-Andalus . ٣٤٥ ص ٣ •

(٧٤) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ص ٦٤

(٧٥) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٠ • وهو يلخص تقدمه فى المنهاج ج ٤ ص ١٤٩ •

(٧٦) وبخاصة نظرية الوحي والالهام التى يقدمها القرائى فى « رسالة لدينه » - القاهرة ص ٢٤ / ٤٢ عن التباين بين أفكار الفارابى وأفكار ابن سينا • انظر « كتاب النبوات » ص ١٦٨ •

(٧٧) يعرف الحلى النبى بأنه « الرجل الذى تحصل بالله دون وسامة رجل آخر » • وكذلك الطوسى عن هذه المسائل انظر « فصول العقائد » للطوسى ص ٥٢ وما يليها •

(٧٨) الجواب الصحيح ج ١ ص ٩ • الفتاوى ج ١ ص ٢٩٢

(٧٩) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣١٠ • الجواب الصحيح ج ١ ص ٢٨ •

(٨٠) منهاج السنة ج ٢ ص ١١٢ •

(٨١) السياسة الشرعية ص ٨ • ومن هنا كانت عبارة السياسة النبوية فى الرد على الاختائى ص ٨٦ • وكان النبى أيضا يتحدث و يفتى و يقضى ويتصرف (يفعل) بمجموعة الرسائل ص ٥٦ •

(٨٢) انظر رسالة التنوع فى العبادات بمجموعة الرسائل ص ٨٤ - ٩٣

٨٣ - الفتاوى ج ٣ ص ٢٨٣ .

٨٤ - العقيدة الواسطية ص ٢٥ والمقالة المطلوبة بعنوان «القاعدة الجلية في التوسل والوسيلة» القاهرة ١٣٤٣ وفي مواضع متفرقة من مؤلفات ابن تيمية . ويشبه الشفاعة التي يطلبها الرجل العاى من النبي ومن الأولياء بالالتماسات الدائمة التي يطلبها من السلطان معاونوه وزوجته وأولاده وعبيده المفضلين ومن الذين لهم عليه بعض الالتزامات . مجموعة الرسائل ص ٤٨-٤٩ ، ١٧٠ وعن «الشفاعة» بوجه عام انظر ونسلك Wensinck بدائرة المعارف الإسلامية ص ٢٥٩ - ٢٦١ .

٨٥ - عن أهمية العصمة في مذهب الرازي انظر جولد سيهر في *Der Islam* ١٩١٢ ص ٢٣٨ و «المحصل» ص ١٥٧-١٦١ ، و «معالم أصول الدين» ص ١٨٠ . وانتقل الطوسي في «أصول العقائد» من دراسة المعجزات إلى دراسة العصمة (ص ٣٤ و ١٠٨) . والحل (الذي ينتقل أغلب ألفاظ الرازي) المرجع السابق ص ٥٦-٥٩ . ابن يمين في المنهاج ج ٢ ص ٨٣ و ص ١١٣ ١١٦ والفتاوى ج ٤ ص ٢٣٠-٢٣١ تور اندراى *Tor Andrae* في *Die Person Muhammede* ص ١٢٤-١٧٤ ونسلك في *Muslem Creed* ص ٢١٧-٢١٨ . و دونالدسون في ديانة الشيعة *The Shiite Religion* ص ٣٣٠ وما يليها

٨٦ - بالغ بعض الشيعة في هذا الرأي إلى حد أن طبقوا مبداءه على الإمام . فهم لا يتصورون أن الإمام المعصوم حتى قبل أن يتقلد الإمامه يمكن أن يكون كافراً . وعلى هذا تتقرر عدم شرعية خلافة أبي بكر وعمر كتحصيل حاصل . الرازي في «المحصل» ص ١٦١ .

٨٧ - الحجة التي يعتمد عليها الرازي لدحض هذه القضية هي على درجة من الأهمية . لأنها تدخل مفهوماً لعب دوراً هاماً في نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع ألا وهو «الدعوة» . فالإسلام في نظر كل منها هو دعوة قبل كل شيء . ولقد أبرز الرازي بذلك أن في بداية الدعوة الإسلامية حيث كانت المقاومة شديدة كان على النبي (صل الله عليه وسلم) أن يلجأ منطقياً إلى ممارسة الاستتار الشرعى (أي إظهار الكفر أو التقية) ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث . كما أن الخوف من عمروذ ومن فرعون لم يمنع إبراهيم وموسى من الجهر بالدعوة إلى الإيمان . المحصل ص ١٦٠ .

٨٨ - الرازي في «المحصل» ص ١٦٠ والحل في المرجع السابق ص ٥٧ . هذان البحثان =

= ينطويان على شيء من الغرض. إذ يحرص الرازى على إثبات أن الغالبية العظمى من المسلمين قد أقرت في كل زمان بعصمة الأنبياء من غير جدال . وبوجه الحل ضد جموع الخوارج نقداً للرازى كان قد وجهه إلى الفاضلية يرى فيه أن فكرة « كفر الأنبياء » كانت ملازمة للخوارج . بينما يعتمد الحل أن الحشوية هم الذين يقولون بارتكاب الأنبياء الكبائر . والاستدلال الذي يعتمد عليه الرازى هنا يعمق فكرة سوف نقابلها كثيراً في نظريات ابن تيمية في الاجتماع وفي الاخلاق : وهى أن الانسان ملتزم بتجنب الكبائر بقدر استطاعته وأن جسامته الكبيرة تتناسب مع المنزلة الاجتماعية التى يشغلها الفاعل ويشير الرازى إلى أن عقوبة العبد هى نصف عقوبة الحر . ومعلوم « بالاجماع » أن النبى لا يشغل أدنى منزلة في المراتب الاجتماعية . فإذا نسبنا إليه كبيرة من الكبائر نكون قد هبطنا بمنزلته إلى أدنى من « عصاة الأمة » . المحصل ص ١٦٠ .

٨٩ - عن الاتجاهات المذهبية التى تسلم بإمكان وقوع النبى في الأخطاء الصغيرة إنظر « المحصل » ص ١٦٠ وجرياً على عادته ينسب الحل مثل هذه الأفكار إلى « الحشوية » وهذا ما لم يشر إليه الرازى على الإطلاق .

٩٠ - انظر بحث الرازى عن شرح « العصمة » والذي يتركز خاصة على دراسة قضية حرية الإنسان (اختبار) التى يسلم بها بعض الجدلين . فالتى باعتباره معصوماً في نظر البعض له في جسمه « خاصية » تحول بينه وبين ارتكاب أقل ذنب ، بينما يرى البعض الآخر ان تفسير هذه العصمة لا يكون إلا « بقدرته الخاصة على الطاعة » . « معالم أصول الدين » ص ١٠٨ و « المحصل » ص ١٥٧ - ١٥٩ - ١٦٠ . (ويرى القاضى عياض ان طبيعة الأنبياء مزدوجة : فهم ينتمون إلى عالم المادة بأجسادهم وإلى عالم الروح بما في ذواتهم من نزعة ملائكية) .

٩١ - المنهاج ج ٢ ص ١١٢ - ١١٣ . وعليه فإن النبى في نظر ابن تيمية يجمع بين مجموعتين من الصفات إحداهما « العصمة » حسب تعريف الشيعة ، والثانية « إطلاق » الرجل الكامل (دراسات في الصوفية الاسلامية Studies on Islamic Mysticism نكولسون Kleinere Schriften نايرج) وتستند أفضلية الانبياء ومن بعدهم « العلماء » أحياناً على سمو غاية علمهم . فيرى الغزالي مثلاً أن كل علم باعتباره معرفة فهو نبيل في حد ذاته . ولكن كل معرفة تتضمن التعاون بين حاول العلم وبين غايته ويتوقف السمو إذن على الغاية . والغاية هنا هي « التوحيد » وبالتالي فإن لعلماء التوحيد الأولوية على غيرهم من العلماء . الرسالة =

=الدنية ص ٢٤. ويرى ابن تيمية أن أسمى غاية لعل الأنبياء هي الشريعة ومن هنا كانت هيمنة الفقهاء

(٩٢) معارج الوصول ص ٤ ، ٥ . «كتاب النبوات» ص ٣٨ . رغم أن ابن تيمية يؤكد كثيراً أن الأنبياء معصومون في تبليغ رسالتهم (بغية المرتاد ص ٢٢) فإن ذلك في الواقع رد فعل ضد حجة الخوارج التي تقضى برفض طاعة النبي إلا فيما يتعلق بتبليغ القرآن . ويقولون إن النبي قد ارتكب ظلماً في «قسمه» للأموال - وهذا تلميح إلى «المؤلفة قلوبهم» أو أنه قال في بعض أحكامه .
المناهج ج ٢ ص ١٠٣ .

(٩٣) الفتاوى ج ٤ ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٩٤) حتى إنه كان التجسيد الحى «للهدى» «والحق» «والحكمة» «والعدل» و «الرحمة» .
القياس ص ٢٤ «أولياء الرحمن» ص ٥

(٩٥) شغلت مسألة فصل الولي على النبي الجدل العقلي منذ وقت مبكر . أنظر ما سنين في «الحلاج» ص ٧٥٢-٧٥٣ . عن وجهة نظر ابن تيمية أنظر المناهج ج ١ ص ٢١ - ٢٢ ومجموعة الرسائل ص ٦٤ وبخاصة مقالته المطولة «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» فالأولياء هم المؤمنون الصادقون الذين يخشون ربهم ويستخلصون من ذلك أن الأنبياء هم أخصيار الأولياء (ص ٥) ونجد بصفتي ٨،٧ ملخصاً رائعاً لجميع الآراء الشاذة التي تتعلق بالنبوة وبخاصة فكرة الصفوة التي تدرك الشريعة في حقيقتها العميقة ولا تلتزم باتباع الأنبياء ، كما كان الخضر لا يطيع موسى وأهل الصفة لا يطيعون محمداً ص ٤٠ وعن «المعراج» الذي يؤكد أفضلية محمد ، كما أن العبد الرسول أعلى منزلة من النبي ص ٨١ .

(٩٦) الواقع أن لفظ «معجزات» غير معروف في أقدم بحوث العقائد الإسلامية فأبو حنيفة لا يتحدث إلا عن آيات الأنبياء وعن كرامات الأولياء . ثم انتشر اللفظ بعد ذلك بسرعة ويفضله المؤلفون الذين قام ابن تيمية بالرد عليهم على لفظ «آيات» مثل أبي حفص عمر النسفى الذى ينحاز في كتابة «العقيدة» إلى الجوينى في جرده الأشعرى . وكذلك أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفى المتوفى عام ٧١٠-١٣١٠ (في كتابة «العمدة» طبعة كيرتون Coreton وكتاب «دلائل النبوة» طبعة حيدر آباد .

(٩٧) ما سيبون «الحلاج» ص ٧٥٥ .

(٩٨) يعتمد ابن تيمية في (كتاب النبوات) على الكتب التالية : «أعلام النبوة» للقاضي عبد الجبار و«دلائل النبوة» للبيهقي و«أعلام النبوة» للماوردي و«دلائل النبوة» لأبي نعيم أنظر مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٥ .

(٩٩) المحصل ص ١٥١ .

(١٠٠) فصول العقائد ص ٣٤ .

(١٠١) الفرقان بين أولياء الرحمن المشار إليه ص ٣٥ .

(١٠٢) المنهاج ج ٢ ص ١٢٠ . كتاب النبوات ص ٢ و ٢٤ (من دراسة الرازي للمعجزات والكرامات جولدير *Die Richtungen* ص ١٣٩ ومايليها .

(١٠٣) القاعدة ص ٢١ مذكور في «الفارابي» ص ٢١١ .

(١٠٤) كتاب النبوات «ص ٢ . المحصل ص ١٦ . مذكور في «الفارابي» ص ٢١١ رقم ٢

(١٠٥) طبعة القاهرة ص ١٥١ (أنظر دائرة المعارف الإسلامية *sub-karamat* لماكدونالد)

(١٠٦) «قاعدة في المعجزات» ص ٧

(١٠٧) نفس المرجع ص ٣ ، ٧

(١٠٨) نفس المرجع ص ٧

(١٠٩) الفرقان بين أولياء الرحمن .. ص ٥٤ ، ٥٥ .

(١١٠) الرسالة القبرصية ص ٥ - ٧ وفضلا عن ذلك فليس للأنبياء - شأن الأولياء - أن يبحثوا عن المعجزة وإنما عليهم الالتزام بالاستقامة في سلوكهم فقط . وردت هذه الفكرة في «عوارف» السهروردي مع استدلالاتها . قاعدة في المعجزات والكرامات ص ٧ .

(١١١) مجموعة الرحائل والمسائل ص ١٠ و ١٥ ، الجواب الصحيح ج ١ ص ٢ ، ج ٤ ص ٢٤٢ ، ٢٤٩ و ٢٥٣ . وكتاب النبوات ص ٢٨ ومايليها .

(١١٢) المعنى الأصل للفظ كما عرفه ج شاخت J. Schacht ب «براعة هو هو» «الوصية الروحية للمحتضر والتي يصدق عليها الدين ينبغي أن تنشئ واجبات وتضمن استمرار السنة» دائرة المعارف الإسلامية ج ٤ - ١١٩٢ . ولكن أهل السنة يميلون في الغالب إلى ترجيح أن النبي قد توفى ولم يترك وصية . لا منزى كتاب «فاطمة» ص ١١٠ ومايلها . ويقارن ابن تيمية العلماء السنيين «بالباب» عند النصيرية «وبالإمام المنتظر» عند الروافض «وبالغوث» عند الصوفية . مجموعة الرسائل ص ١١٩ .

(١١٣) توسع في هذه الفكرة في كتاب «الحسبة» ص ٥٣ ومايلها مع الخضرع إلى حد ما لنزعة سائرة الظروف وتحقيق المنفعة . وينبغي على العلماء أن يعملوا تدريجياً على الاحاطة بجميع تفاصيل الشريعة وأن يلم كل منهم بعناصرها . الفتاوى ج ١ ص ص ٣٨٢ - ٣٨٣ - المقالة الرئيسية التي عرض فيها ابن تيمية أفكاره عن العلماء هي «رفع الملام عن الأئمة الاعلام» بمجموعة الرسائل ص ٥٥ - ٨٣ .

(١١٤) عن «المولاة» وهو شعور الوفاء المصحوب بالعاطفة والنشاط . يوجد تحليل مطول «في رفع الملام» بمجموعة الرسائل ص ٥٥ . ويستحق هذا الشعور الوقور : الله ورسوله وجماعة المسلمين ثم العلماء الذين يشبهون هنا بالأنجم الهادية . ويلبى إبداء شعور التصديق الكامل للنبي . العقيدة الاصفهانية ص ١٠ - ١١ . ويتكرر ذكر عبارة هي : أن رأى أى رجل يخضع للنقد فيما عدا رأى الرسول وحده الذى يستحق التأيد الكامل من العقل والخضوع الكامل من الادارة . الفتاوى ج ٤ ص ٢٢٩ . الوصية الكبرى بمجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٧٤ . أنظر أيضاً الفتاوى ج ٢ ص ٢١٩ . ٢٢٠ .

(١١٥) المنهاج ج ٢ ص ١٥٢ ومواضع أخرى . والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» (وهو سابق للمنهاج) ص ٣٩ . قارن ذلك بالفزائى الذى لا يتناول قضية الصحابة إلا بعد قضية الخلافة . الاقتصاد ص ١٠٠ .

(١١٦) وكان الفزائى أيضاً قد عرض المذهب السنى بوصفه حلاً وسطاً وتوفيقاً معقولاً بين عصاة على وتمسب الخواارج . الاقتصاد ص ٩٩ .

(١١٧) تفوق الشيخين أبو بكر وعمر (تقديم الشيخين) . أفضل الصحابة هم عمار بن ياسر ومحمد بن أبى بكر وأصحابهما . ماسنيون في «الحلاج» ص ٧٢٩ .

(١١٨) عن نظرية الروافض في الصحابة أنظر «المهاج» ج ٢ ص ٩٠ ، والصحابة الأربعة الراشدون في نظر الإمامية هم «الأركان» الأربعة . وهم أبو در والمقداد وسلمان وعمار بن ياسر . ماسنيون في الخلاص ص ٧٢٩ .

(١١٩) ماسنيون في مجلة العالم الإسلامي *Revue du Monde Musulman* ج ٥٩ ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ الذي يحيل إلى ابن بطة الكعبرى (المتوفى عام ٣٨٧) وله كتابان هما «الإبانة الصغرى» «والإبانة الكبرى» يعتمد عليهما كثير ابن تيمية كرجعين . عن أبي عطاء الله (المتوفى عام ٣٠٩) أنظر ماسنيون في «الخلاص» ص ٤٣ .

(١٢٠) يبنى الغزالي هذا الترتيب في التفصيل على الإجماع وحده . وهو لا يؤكد هذا التفصيل صراحة إذا يقول إن الفضل الحقيقي لا يقدره التقدير الصحيح إلا الله ، وإن الوقار الذي نكته للصحابة بوجه عام وعلى اختلاف درجاته يستند إلى اعتبارات أخلاقية أكثر منها تاريخية ، ومن الأفضل أن يخطئ الإنسان في حكم مؤبد عن ابن ينتقد ولو كان عادلا . الاقتصاد ص ١٠٠ .

(١٢١) وينقل ابن تيمية الترتيب السنى لعشرة من كبار الصحابة : أبوبكر ، عمر ، عثمان ، علي ، طلحة ، الزبير ، سعد ، سعيد ، عبد الرحمن بن عوف ، أبو عبيدة بن الجراح . العتيدة الواسطية ص ٣٢ .

(١٢٢) المهاج ج ١ ص ١٣٤ و ج ٤ ص ١١٨ تناول على عبد الرازق في كتابه الذي ظهر حديثاً بعنوان «الاسلام وأصول الحكم» بعض حجج الشيعة في نقد الإجماع على اختيار أبي بكر وأصبح بنو هاشم وبنو حنيفة من «أهل الإجماع» المهاج ج ٤ ص ٢٢٧ . ٢٣٢

(١٢٣) أشار ابن تيمية في المهاج إلى مقالة سابقة له عن فيها باثبات أن خلافة أبي بكر كانت بتعيين صريح من الرسول . ولقد أكد مؤرخو حياة ابن تيمية هذه المقالة . وهدفه منها هو أن يثبت - بما يخالف الحل - أنه وجد بالفعل ستينون من بين السلف والخلف يؤيدون النص وهو يعتمد على ابن حزم وأبي يعلى بصفة خاصة . المهاج ج ١ ص ١٣٤-١٣٥ وكذلك ابن بطة الكعبرى . نفس المرجع ص ١٣٦ .

(١٢٤) المهاج ج ٤ ص ١٥٦ - ١٥٧ . ولقد أورد ابن تيمية عدداً من المصادر التي تصلح =

= لتحديد خصائص صوفية الصحابة وهى بحوث ابن المبارك وأحمد بن حنبل عن «الزهد» وبحوث واقع بن الجراح وهناد بن السرى وبعض التراجم ، أو ثقلها «حلية الأولياء» و «صفوة الصفوة» ص ١٥٧ . ويقرر ماسنيون أن صوفية الصحابة لا تنسب إلا لرائدين رشيدين هما أبو ذر وحذيفة (مادة التصوف بدائرة المعارف الإسلامية ص ٧١٦) ويضيف ابن تيمية عمرو معاذ وابن مسعود وأبي بن كعب وأبا الدرداء (١٥٧) عن أهل الصوفية أنظر الرسائل والمسائل المشار اليها وأولياء الرحمن ص ٨٤٧ (وهو يعول على بحث أبي عبد الرحمن السلمى التاريخي) .

(١٢٥) المنهاج ج ٢ ص ١٧٥ وج ٤ ص ١٣١ .

(١٢٦) مما يتبر قضية ميراث الانبياء وتوزيع الصدقات . المنهاج ج ٢ ص ١٢٦

١٥٧ و ١٦٥ .

(١٢٧) يستند الحل على القول التالى الذى ينسب الاثر إلى أبي بكر «وكان النبى صلى الله عليه وسلم يمتصم بالوحى وأن لى شيطاناً يعترينى فإن استعنت فأعينونى وإن نزعتم فقومون» ويسلم ابن تيمية بصحة هذا القول ويركز المناقشة على نقطتين أولاً أن لى ثمة شيطاناً مسلطاً على كل إنسان ثانياً أن ممارسة الإمامة تفترض تعاون الخليفة ورعاياه . المنهاج ج ٣ ص ١١٦ .

(١٢٨) وكذلك كانت حروب أبي بكر وعمر حروباً دينية ، بينما حروب عثمان وعلى كانت فى بعضها تستهدف الدفاع أو استرداد السلطة . المنهاج ج ٤ ص ٢٣٠ .

وندم أبي بكر المزعوم وقت احتضاره (ذكره أبو نعيم الحافظ فى «حلية الأولياء»). المنهاج ج ٣ ص ١٣١ - ١٣٢ .

(١٢٩) المنهاج ج ١ ص ١٤٢ .

(١٣٠) وكانت حججهم فى تفضيل عمر أنه غير رأى النبى فى بدر . ماسنيون فى «الحلاج» ص ٧٣٠ .

(١٣١) المنهاج ج ٤ ص ١٥٥ - ١٥٦ . وينسب إلى عمر ابتداء الحرقه بروايتين يرجع اسناد احدهما إلى أويس القرنى والثانية إلى إبن مسلم الحولاني .

(١٣٢) المنهاج ج ٣ ص ١٣٤

(١٣٣) نفس المرجع ص ١٥٣ .

(١٣٤) نفس المرجع ج ٢ ص ١٥٥ وأنظر «الحجج» فيما يلى .

(١٣٥) المهاج ج١ ص ١٤٣ ولهذا يمكننا أن نقول مع أيوب السجستاني وأحمد بن حنبل والدارقطني أن تفضيل علي على عثمان فيه تجريح للمهاجرين والأنصار بعدم التصديق على اختيارهم الحر وعدم الاستجابة لنصحهم ص ١٥٠ العقيدة الواسطية ص ٣١ .

(١٣٦) المهاج ج٢ ص ١١٩

(١٣٧) اتفقوا على تكفير علي الذي قبل التحكيم ولكنهم لم يتفقوا عندما تساءلوا عما إذا كان هذا الكفر ينطوي على شرك أم لا . المهاج ج٢ ص ١٠٣ .

(١٣٨) المهاج ج٣ ص ٢ و ٣ .

(١٣٩) المهاج ج٣ ص ٤ ، ٥ .

(١٤٠) كانت مناقشة انصار على الأوائل تقتصر على التفوق النعبي بين عثمان وعلي ولم يحاولوا على الإطلاق المنازعة في فضل أبي بكر ولعدم حجة أورد ابن تيمية شهادة كبار أئمة الشيعة وبخاصة أبا القاسم البلخي الذي كان قد ألف ردا على ابن الراوندي . المهاج ج١ ص ٣ ، ٤ . العقيدة الواسطية ص ٣١ .

(١٤١) المهاج ج٢ ص ١١٣ .

(١٤٢) أهل السنة وحدهم هم المدافعون الحقيقيون عن علي لأنهم يردون اعتباره بوضعه في مستوى الخلفاء الراشدين ، ويجمعون على التسليم بوجوب محاربة أعدائه ، وأخيراً يدافعون عنه ضد حاسة أنصاره المزيفين المفرطة . المهاج ج١ ص ٥ .

(١٤٣) المهاج ج٤ ص ١٥٤ - ١٥٥ ، ص ١٥٥ - ١٥٧ .

(١٤٤) وينسب إليه (القرامطة) علم الباطن أي المعنى الخفي المقصود من الوحي . ويستند الحلبي إلى أن البعض ذهب إلى حد أنه نسب إليه « الجفر » و « البطاقة » المهاج ج١ ص ١٤٦ .

(١٤٥) ولقد أثار ابن تيمية في حديثه عن علي فناوى المصحابة . وقصد الانتقاص من قيمة مدرسة الكوفة في الفقه حين أوضح أن الشافعي الذي كان =

= يجد معارضة بفتاوى على كان قد ألف كتاباً عن مواضع الخلاف المذهبي بين علي وبين ابن مسعود وأثبت أنه كان من جراء ذلك أن أعرض الناس عن اتباع تعاليم هذين الصحابين باعتبارهما مخالفين للسنة . ثم قام من بعده محمد بن نصر الثوري بتأليف كتاب آخر من نفس النوع ولكنه أوسع منه علماً . الفتاوى ج ٤ ص ٢٣٠ حيث أورد عديداً من النقاط في الشريعة منسوبة إلى علي ، ولم يؤخذ بها فيما بعد .

(١٤٦) عن شجاعة على الحرية أنظر نظرية الحل . ويكون الرسول قد قال :

« على سيف الله وسهمه » ولقد قال علي من فوق المنبر :

« أنا سيف الله على أعدائه ورحمته لأوليائه » مجادلة ضد خالد بن الوليد الذي منحه أهل

السنة لقب « سيف الله » بغير حق . المنهاج ج ٥ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(١٤٧) ولايتهم ابن تيمية علياً بأنه استخدم القوة ضد خصومه ، لأنه في الواقع كان الإمام الشرعي الوحيد ، وإنما يتركز اتهامه له لقوله التحكيم في صفين . وإذا قارنا هذا الموقف بموقف الخوارج وموقف مالك ومنهم أهل السنة فإن موقفهم أقل اندفاعاً من ابن تيمية ماسنيون في «الحلاج» ص ٨٣ ، رقم ٨ .

(١٤٨) هناك ثلاثة مواقف تجاه علي : فريق يحارب في صفه (أى عن حق في سبيل شرعية الحكم السني في نظر ابن تيمية) وفريق آخر يحارب ضده (وهم البغاة) وفريق ثالث (وهم أقل إدانة من المجموعة الثانية) يتخللون موقف الاستنكاف (قعود . وقوف) مثل عبد الله بن عمر الذي رفض أن يتابع علياً . المنهاج ج ١ ص ١١٤ . ومن هنا كانت الآثار المذهبية البعيدة التي تردد صداها في الحديث . أولاً نظرية شرعية الإمامين (الكرامية) ثانياً : نظرية الفتنة (المعتزلة وأهل الحديث بالبصرة) ثالثاً : كل مجتهد على حق ، رابعاً : علي هو المجتهد الوحيد الذي على حق ، خامساً : القعود . ويعترف ابن تيمية من جاتبه أنه كان ينبغي لإنهاء الحرب الأهلية بالامتناع عن الاشتراك فيها . نفس المرجع ص ١٤٥ .

(١٤٩) المنهاج ج ٢ ص ١٥٧ - ١٦٥ .

(١٥٠) المرجع السابق ص ١١٣ .

(١٥١) المرجع السابق ص ١٢١ - ١٢٣ . الفتاوى ج ٢ ص ٢٣٠ .

(١٥٢) نشير إلى بعض المطاعن الكثيرة التي يلصقها الحلبي بمعاوية : أولاً : لقد أخطأ أهل السنة في تسمية معاوية بكاتب الوحي بينما لم يكن يجيد كتابة خطابات الشخصيات ، ثانياً : نجح معاوية طبقاً لما يتولاه الزمخشري في إدعاء النبوة عن طريق أربعة من أنصاره ، ثالثاً : أمر بلعن على على المنابر حتى عام ٨٠ هـ حيث النى عمر بن عبد العزيز هذا الإجراء .. الخ ..
المهاج ج ٢ ص ٢٠١ - ٢١٥ . قارن ذلك مع «إبليس» نفس المرجع ص ١٣٤ .

(١٥٣) المهاج ج ٢ ص ١٠٩

(١٥٤) وينبغي الدفاع عن عائشة ضد مهاجمة الحلبي . فلقد فضل عليها النبي ذكرى خديجة ، وبلغ بها الصلف أن شكت من ذلك . ولقد أفشت أسرار النبي وقال لها النبي «ستقاتلين عليا وتكونين له ظالمة» . وخالفت أمر الله (وقرن في بيوتكن - الأحزاب ٣٣) وحرصت المسلمين على قتل عثمان . ولما علمت أن عليا تولى الخلافة أخذت تهاجه انتقاماً لعثمان وذلك بمون طلحة والزبير . والخلاصة «بأى وجه يلقون (أى طلحة والزبير وغيرهما) رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مع أن الواحد لو تحدث مع امرأة غيره ... كان أشد الناس عداوة له » (المهاج ج ٢ ص ١٨٨ - ١٩٨) . ولقد عنى ابن تيمية عنان خاصة بأبى در لتقواه وورعه . وعارض الحلبي قائلاً : إن جماعة المسلمين كلها قد أقرت بأن النبي أكد صدق أبى ذر المطلق . ومع ذلك فلم يلقب أهل السنة أباً ذر بلقب الصديق كما فعلوا بأبى بكر الذى لم ترد بشأنه رواية ماثلة تؤكد صدقه . المهاج ج ٢ ص ١٧٤ . وكذلك خالد بن الوليد . ج ٢ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(١٥٥) يثير موضوع عدد المذاهب الإسلامية قضية تقليدية . فيدعى الحلبي أنه سأل استاذَه العلوسى عن المذاهب فأجابه أن الرسول قال : «ستتفرق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة منها فرقة ناجية والباقي في النار» ويوضح حديث صحيح آخر الفرقة الناجية «مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق» . الفرقة التي ستفوز بالنجاة هي الإمامية لأنها تعارض جميع الفرق الأخرى . المهاج ج ٢ ص ٩٩ .

(١٥٦) مما انتضى تصنيفاً منطقياً للمذاهب . «الفرقان» مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٦

(١٥٧) المهاج ج ١ ص ٩١ . عن تعداد السلطات السنية الكبرى أنظر «الوصية الكبرى» =

= مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٧٥ .

(١٥٨) لقد كان يعرف السنة جيداً فهو خليفة راشد وليس رشيداً . الصارم ص ١٩٩

(١٥٩) مجموعة الرسائل والمائل ج ٣ ص ١٢٩ . الرسالة القبرصية ص ١٧ . وبخاصة منهاج السنة ج ٢ ص ١٦١-١٦٤ الذى استخرجنا منه هذه الترجمة . نفس المرجع ج ٢ ص ١٠٤ و ١٣٧ كتاب الاقتصاد ص ١٧ .

(١٦٠) لقد كشف ابن تيمية بقسوة تأثير النصارى واليهود (مع تأثير أرسطو). فاليهود يعرفون الحقيقة ولا يعملون بها (ظلم) فهم إذن محل لغضب الله (مغضوب عليهم) . والنصارى لا يعرفون الحقيقة فهم ضالون (ضلالة أى عدم العلم أو جهول) منهاج ج ٢ ص ١٥١، ١٥٢ ولقد تغلل تأثير اليهود والنصارى بين الروافض كما كشف اللثام عن ذلك بمهارة الرجل الذى يعرفهم جيداً هو عالم الكوفة «الشعبي» . نفس المرجع ج ١ ص ٦ ، ٨ . (وكان لا يعرف عبارة الروافض) .

(١٦١) بشأن الأصول بوجه عام نحيل إلى المراجع التالية : الشافعى فى «رسالة فى أصول الفقه» بولاق ١٣٢١ . الغزالى فى «كتاب المستصنى من علم الأصول» القاهرة ١٣٢٤ جزأين . الأمدى فى «الاحكام فى أصول الأحكام» القاهرة ١٣٤٧ ثلاثة أجزاء موفق الدين بن قدامة فى «روضة الناظر وجنة المناظر» القاهرة ١٣٤٢ «ومجموع متون أصولية» دمشق المطبعة الهاشمية أ. ج. ونسبك J. Wensink . فى «القياس» «والسنة» بدائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ١١١٢ و ج ٣ ص ٥٨١ . ج. شاخت «تقليد وأصول» بدائرة المعارف الإسلامية ص ٦٦١ و ١١١٢ .

(١٦٢) هو اتباع رأى الغير بلا دليل . ولقد تردد العلماء فى الأخذ به بغير تحفظ ولهذا يفرق أبو الخطاب بين العلوم الأصولية حيث لا يكون التقليد مشروعاً ، وبين الفروع التى يكون فيها مشروعاً دائماً . وعلى كل مقلد أن يكون عنده حد أدنى من المعرفة . وعلى للرجل العاى أن يطلب الفتاوى من العلماء المشهورين بعلمهم ولا يتوجه إلى مجهول . وإذا توفر فى بلد عدد كبير من المجتهدين فينبغى اختيار أو ثقتهم . ويرى المعتزلة فى بغداد ومن بعدهم =

== الظاهرية أنه يجب على العاى أن يطلب الأدلة التى تتأسس عليها الفروع . وبمناسبة التقليد تثار أحياناً قضية تعليم العامة . صنى الدين فى «قواعد الأصول متون» المشار إليه ص ٧١٣ .
(١٦٣) يحرم ابن تيمية الانتقال من مذهب إلى آخر بلا سبب . الفتاوى ج ٢ ص ١٩٨ .
ومع ذلك فهو يدعو إلى أوسع التسامح بين المذاهب . نفس المرجع ج ٢ ص ٣٨٠ . الحديث
يجب المذهب ص ٣٨٣ ، المذهب الصحيح هو المذهب المحمدى ص ٣٨٦ - ٣٨٧ .

(١٦٤) أنظر الفتاوى ج ١ ص ٤٠٤ - ٤٠٥ ، ج ٢ ص ٢٠٠ - ٢٠١ و ٣٧٨
مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٤٨ .

(١٦٥) المنهاج ج ٤ ص ١٤٢ ، هل كان النبى ذاته يمارس الاجتهاد ؟ سلم بذلك ابن تيمية ولكن الموضوع محل خلاف . فيقر الشافعى وأبو يوسف باجتهاد محمد بينما يرفضه أبو على وأبو هاشم . ويرى آخرون أن النبى كان مجتهداً فى المسائل الدنيوية فقط لا التشريعية الدينية . وظلت القضية فى الغالب بدون رد (توقف) مختصر التنقيح فى المتون ص ٧٠ - ٧١ .

(١٦٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٩ . الفتاوى ص ٢٨٥ .

(١٦٧) المنهاج ج ٣ ص ٢١ . إن وحدة شريعة الله فى الفروع محل خلاف شديد ويرى غالبية علماء التوحيد أن كل مجتهد مصيب مثل الأشعرى وأبى بكر بن عربى من المالكية ، وأبى على وأبى هاشم من المعتزلة . ويرى مالك أن مجتهداً واحداً فقط هو الذى يكون مصيباً ، وهو رأى فخر الدين الرازى . متون ص ٣٧ - ٣٨ و ٧٣ .

(١٦٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٥٠ .

(١٦٩) ابن القيم الجوزية فى (بدائع الفوائد) ج ٤ ص ٣٢ .

(١٧٠) موضوع «كتاب النقل والعقل» .

(١٧١) الفتاوى ج ١ ص ١٤٠ - ١٤٢ بعد النص تأتى الظواهر (المعنى الظاهر) للمبدأ

مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤١٨ . هذا الترتيب لم يتبع بعناية من جانب ابن تيمية .
فثلا عند نقده «للحيل» اعتمد على السنة قبل القرآن باعتبار أن السنة أوضح . الفتاوى ج ٣ ص ١٥٥

(١٧٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٢١

- (١٧٣) (العقيدة الواسطية) ويتفوق كذلك على التوراة بطريقة نزوله وحياً . فقد سمعه جبريل من الله مباشرة وليس عن طريق «الروح المحفوظ» مجموعة الرسائل والمسائل ج٣ ص ١٤٣ و ١٤٥ عن تلاوة القرآن وموقف أحمد بن حنبل أنظر مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٩٣ .
- (١٧٤) مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٤٥٦ .
- (١٧٥) الفتاوى ج١ ص ٣١٢ - ٣٢٠ و«الرسالة» الخاصة التي وضعها في هذا الموضوع القاهرة ١٣٢٢ ص ٤٥ .
- (١٧٦) المعارج ص ٨
- (١٧٧) (الواسطية) ص ٨ وبخاصة المقالة المطولة التي خصصها لهذا الموضوع «جواب أهل الإيمان» عن «الفاتحة» أنظر مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٦٧ .
- (١٧٨) عن هذا التصنيف أنظر مذكور (الأرجانون) ص ٦٠ «مقدمة في أصول التفسير» ص ٧
- (١٧٩) «كتاب الإيمان» ص ٤٢ ومايليها «الحقيقة والمجاز» مخطوط شخصي ص ١٠
- (١٨٠) «تفسير سورة الإخلاص» ص ٨٠-١١٠ .
- (١٨١) العقيدة التدمرية ص ٥٦ .
- (١٨٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٢٧ ومن هنا كانت القاعدة التالية : يفهم القرآن بالقرآن ، مقدمة في أصول التفسير» ص ٢٥ . عن حكم ابن تيمية عن التفسير المختلفة أنظر «الفتاوى» ج٢ ص ١٩٢ - ١٩٣ . «المقدمة» السالفة ص ٢١ .
- (١٨٣) بلغ ابن تيمية حداً أن قال في بعض الأحيان إن السنة نزل بها الوحي . الجواب الصحيح ج٢ ص ٩٠ ، ٥ .
- (١٨٤) وذلك في مواجهة نقد الحلبي الذي يتصور أن السنة بناء تحمكي يرجع إلى السياسة العباسية «منهاج السنة» ج ٢ ص ١٤١ . السنة مرادفة للحكمة . مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٢٨٠ .
- (١٨٥) أخذ به أيضاً صفى الدين البغدادي في «المتون» المشار إليه ص ٩١ .

(١٨٦) القياس ص ٢٥ .

(١٧٨) المعارج ص ١١ .

(١٨٨) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ وجه ص ٢١ . قارن ذلك مع أ.ج. ونستك في مادة (سنة) *Spenna* بدائرة المعارف الإسلامية ج ٣ ص ٥٨١ . عن الصيغ التي تلخص مهمة السنة أنظر «العقيدة الواسطية» ص ١٦ وكذلك «مجموعة الرسائل الكبرى» ج ١ ص ٢٦٦ ينبغي الرجوع إلى السنة في كتب جمع الحديث ولكن هذه الكتب لا تكفي ، ومن هنا كانت ضرورة بيان أقدم علماء جمع السنة مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٣٥ . ويعتبر البخاري كتاباً ممتازاً في جمع الحديث ولكنه لا يكفي للوفاء بهذه المعرفة . نفس المرحوم ص ٢٢٩ (١٨٩) استخدم ابن تيمية رد أحمد بن حنبل على الذين أرادوا أن يتوقفوا عند ظاهر القرآن . مجموعة الرسائل ص ٦٣ . والحوارج لا يسلمون بالحد الذي بمقتضاه تقطع يد السارق حتى ارتفع الكف . منهاج السنة ج ٢ ص ١٠٣ .

(١٩٠) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٢٠ . قارن ذلك مع مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٥ و «رفع الملام» في مجموعة الرسائل ص ٥٦ - ٥٨ .

(١٩١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٦ .

(١٩٢) «القياس» ص ٦٦-٦٧ .

(١٩٣) «القياس» ص ٧٣

(١٩٤) الإجماع معناه كل قضية ذات طابع ديني اتفق المسلمون بشأنها بالإجماع . والإجماع الوحيد الذي يمكن شرعاً أخذه في الاعتبار هو إجماع السلف . العقيدة الواسطية ص ٣٥ (١٩٥) منهاج السنة ج ٤ ص ٢٣٧ - ٢٣٨

(١٩٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٧ ، ٨٢ ، ٢٦٦ . أوردها جولدسيهر في كتاب (عقيدة الإسلام وشرعته) *Le Dogme et Loi de l'Islam* باريس ١٩٢٠ ص ٢٦٠ مذكورة ٣٩

(١٩٧) منهاج السنة ج ٢ ص ٩٢ .

- (١٩٨) ونجد ملخصاً واضحاً لفكرة الأجماع في «قواعد الأصول» لصفي الدين البغدادي .
 المتون ص ١١٦ - ١١٧ . عن رأي أبي المعالي الجويني أنظر «البرهان» بالمرجع السابق ص ٦١ .
 (١٩٩) أين حبيب في «مختصر المنار» ص ٢٠ .
 (٢٠٠) المعارج ص ١٧ .
 (٢٠١) الحسبة ص ٢٥ .
 (٢٠٢) و «كتاب الاجماع» لأبن حزم لم ينشر أيضاً .
 (٢٠٣) ج شاخ في مادة «نار» بدائرة المعارف الإسلامية .
 (٢٠٤) «الروضة» ص ٤٥٦ - ٤٧٠ . «قواعد» في «متون» ص ١٣٣ - ١٣٤ .
 (٢٠٥) المعارج ص ١٧ .
 (٢٠٦) مجموعة الرسائل والمسائل ص ٥ - ٢٢ .
 (٢٠٧) «منهاج السنة» ص ٩٣ .
 (٢٠٨) الفتاوى ص ٣ - ٥ ، وأبن القيم في «مفتاح دار السعادة» ص ٢ - ٣٤ .
 (٢٠٩) أنظر ملاحظات مذكور في «أورجانوم» ، المشار اليه ص ١٢٥ يقارن «بمستصفي»
 الغزالي ص ٢٢٨ .
 (٢١٠) الغزالي المرجع السابق ص ٢٢٩ و ٣١١ . وموفق الدين في «الروضة» ص ٢ ص
 ٢٢٦ - ٢٢٧ . وصفي الدين في «القواعد» ص ١٢٠ .
 (٢١١) ومن هنا كانت هذه الصيغة . «ينبغي أن ينظر في ماهية الشيء» مجموعة الرسائل
 الكبرى ص ٢٩٣ .
 (٢١٢) «تنقيح الفصول» في «المتون» المرجع السابق ص ٧٦ - ٧٨ .
 (٢١٣) مجموعة الرسائل والمسائل ص ٥ - ٢٢ .
 (٢١٤) هذه الموازنة بين النفع والضرر يجب مراعاتها أيضاً في المجال المعنوي . مثل : عندما
 يتعلق الموقف بمعرفة الحدود التي يجب فيها أداء أول واجبات المؤمن وهو الأمر بالمعروف والنهي
 عن المنكر . الحسبة ص ٥٥ .
 (٢١٥) الفتاوى ص ٣ - ٢٧٢ .
 (٢١٦) «الصوفية والفتراء» وباسم المصلحة أيضاً يمكننا أن نفرق بين اللعب المحرم مثل
 الشطرنج وبين اللعب المباح شرعاً مثل المصارعة والعدو . الفتاوى ص ٢ - ١١ - ١٨ .

(٢١٧) ويسمى أحياناً (السياسة الإنسانية) الفتاوى - ٢ ص ٢٣٤ . ولقد أحل ابن تيمية هذا التقسيم محل التقسيم التقليدي في الفقه من «عبادات» و«معاملات» .

(٢١٨) العرف حامم أيضاً في تحديد الالتزامات الناشئة عن العقد الذي لم تحدد الشريعة مضمونه صراحة (عقد مطلق) . الفتاوى - ٢ ص ٢٣٥ . ويتدخل العرف أيضاً لتحديد مدلول أية كلمة لا نجده في «اللفظة» أو في الشريعة . «لصارم المسلول» ص ٥٢٨ - ٥٢٩ و ٥٣٤ . نفس الفكرة نقلها ابن القيم ، أنظر «الطرق الحكمية» ص ٢١٨ .

(٢١٩) قواعد الأصول في «المتون» المشار اليه ص ١١٩ .

(٢٢٠) ويمكننا أن نضم إلى أشكال المصلحة المتنوعة ، قرارات السلطة السياسية (حكومات) التي يكون لها قوة القانون إذا كانت صادرة من إمام يتمتع بالعدالة الشرعية . هذا مع أن ابن تيمية لا يأخذ بهذا صراحة . وهذا المبدأ يتفق ابن تيمية مع المذهب المالكي .

القسم الثاني

عناصر المجتمع والدولة

الفصل الأول : الجماعة .

الفصل الثاني : الأقليات الدينية .

الفصل الثالث : الإمامة والدولة .

الفصل الأول

الجماعة

إن شكل التجمع الشرعى الوحيد المقبول عند علماء الكلام هو شكل « الجماعة » أو « الأمة » ، ومبدؤها وحدة الإيمان بالله الواحد وطاعة رسوله وهذه الأمة الواحدة بغايتها المثالية قد تعرضت إلى الانقسامات منذ وقت مبكر بفعل الإقليمية التى أشار إليها الحديث . واجتداء من القرن الثالث الهجرى أثارت خلافات « الشعوبية » قضية علاقة الدين بالجنس وصاغتها فى مصطلحات مذهبية . ولقد كانت الأمة فى عصر ابن تيمية كما رأينا منقسمة من الشرق إلى الغرب إلى عديد من الامارات المستقلة . وكانت الخلافات الدينية والعنصرية على أشدها داخل الامبراطورية الشامية المصرية . بينما كانت ذكرى الحروب الصليبية والغزو التتارى . تدعو إلى توحيد جبهتها أمام الأخطار المشتركة . وكانت هذه الحاجة إلى الوحدة والنظام والتفاهم المتبادل قد أسهمت فى زيادة أصالة الفكرة التى تكونت فى مذهب ابن تيمية عن الأمة الاسلامية .

١ - التضامن الاسلامى (التعاون)

لعبت فكرة التضامن العقدى دوراً عظيماً فى مذهب ابن تيمية . بينما ظهر تضامن واقعى يدعو إلى اتخاذ مبدأ آخر غير الاسلام أساساً للوحدة وكان يمثل انتصار التعدد على الوحدة والجزء على الكل . ولقد أدان^(١)

ابن تيمية هذا التضامن الواقعي الذي كان يهدف إلى تجميع الناس في جماعة يربطها الجنس أو القرابة أو المذهب كما تصدى هذا التضامن لوحدة الاسلام الكبرى أو أعاق سير الحياة الاجتماعية والسياسية السليمة . وكان يكشف الأثر التخريبي الناتج عن عجز وظائف الدولة ، والتجيز في تعيين نواب السلطان ، والظلم في توزيع أموال الأمة والمحاباة في منح السلطات المسئولة «الشفاعات» ، وذلك بتأثير من التعاطف المذهبي أو العنصري أو التربوي . وكان يقارن الخصوصية المذهبية في الفرق والمذاهب بفلو *exclusivisme* الروافض التي تبدى أهمية بالغة (غلو ، تشيع في المذهب) بعنصر كلي *totalité* ، وتبذر الشقاق داخل الأمة ، مما كان يوهن من قوة إنتشار الاسلام . ولقد شغلت ابن تيمية أيضا نزعة البدو إلى الفردية في كثير من الأحيان . فقد كان إسلامهم ضعيفاً وكانت لهم في العقيدة أفكار باطنية ، ولاسيما فيما يتعلق بطبيعة الملائكة ، وكانوا يرفضون عن كبرياء الخضوع لقوانين الدولة ، وكانوا يمثلون دائماً الأوساط المعارضة لقبول الاسلام ، ويرتكزون في ذلك على تحالف بين نزعة فردية فوضوية وبين تضامن قبلي أو أسري . أما التضامن الاسلامي - وقد كان ابن تيمية يطلق عليه أيضا التعاون على البر والتقوى - فهو الشعور بالوحدة والأخوة التي تضم جموع المؤمنين منذ بعثة محمد (صلى الله عليه وسلم) إلى يوم القيامة في ظل مثل أعلى واحد ومن أجل مصير واحد . فالأمة إذن تمثل جسما واحداً يتضامن كل جزء فيه مع الكل ، ويدين كل جيل للجيل الذي سبقه برباط معنوي متصل ، ويحمل على عاتقه أمانة عليه أن ينقلها إلى الجيل التالي وتعيش فيه كل مجموعة عنصرية أو جنسية في تسامح شرعي مادامت تعمل من أجل وحدة هذه الجماعة .

ولهذه الوحدة شكلان متميزان في نظر ابن تيمية رغم أنه لا يعبر عنها بعبارتين مختلفتين . إذ تبدأ هذه الوحدة في أول الأمر بالتشابه الذي يشمل الإيمان بالله الواحد وبالرسول الواحد . وهذا الإيمان يضم المسلمين تحسب مجموعة واحدة من المبادئ . فأول ما يتميز به أهل السنة والجماعة ، يتركز في وحدة مبادئهم . ويسعد ابن تيمية بمقارنة هذه الوحدة بخلافات الفلاسفة ، ولاسيما في مادة المنطق وفي العلوم التجريبية . كيف يمكن إذن أن تفسر ظهور أربعة مذاهب كبرى ، وقد قال عنها الحلبي إنها بناء بدعي من صنع الانسان ؟ يرى ابن تيمية أن الوحدة كانت قائمة في الأصل رغم أن الصحابة اختلفوا في بعض المسائل الاسلامية . وترجع الخلافات الحالية بين المذاهب^(٢) إلى أن إحاطة العلماء بالنصوص كانت قاصرة ، وإلى ميلهم إلى المبالغة (غلو) في الاهتمام ببعض العناصر أكثر من غيرها ، وبوجه عام إلى أخطاء في الاجتهاد ليست مذمومة في حد ذاتها كما رأينا ، وإنما تصبح كذلك عند محاولة فرضها على الأمة باعتبارها حقائق مقررة . ويمكن الحد من قيمة هذه الخلافات - من الناحية النظرية على الأقل - إذا استطعنا العثور على الآية أو الحديث الذي يصححها أو يخطئها . ولكنها على أي حال ليست على هذه الدرجة من الأهمية لأنها لا تتعلق « بالواجبات » و « المكروهات » وإنما تختص بالأحكام المباحة وحدها . وهي تؤدي إلى ترغيب أفراد الأمة الواحدة في توسيع دائرة التسامح والتفاهم والتعاطف فيما بينهم . والواقع أن ابن تيمية لم يحاول إطلاقاً أن يطالب صراحة بتوحيد المذاهب الأربعة (توحيد الأحكام) سعياً وراء تحقيق الوحدة الأصلية ، كما يعمل اليوم الدارسون المحدثون لمذهبه بحماسة شديدة . فبدلاً من الدعوة إلى توحيد

منهجي ، اكنفى بالدعوة إلى التسامح المتبادل النابع من مشاعر الوحدة الأصلية
ومن الأهمية النسبية للاختلاف والتعارض .

هل تقتضي وحدة الجماعة الاقتصار على استخدام لغة واحدة وعند اللزوم
اللغة العربية ؟ يبدو أحياناً أن ابن تيمية قد أبدى في هذا الموضوع قدراً
كبيراً من التسامح . فحين أراد أن يحدد دور « النية » و « اللفظ » في
نظرية العقود ، قرر أن النية هي التي يعول عليها وحدها . أما اللفظ فلا يهم
إن كان باللغة العربية أو بلغة أجنبية . ولكن قلة من العلماء تخمست لسياسة
تعريب ، منهجية . واعتبرت اللغة العربية اللغة الوحيدة المسموح بها في الدين ،
وقاومت أية لغة أخرى في علاقات الحياة اليومية . ولما كانت اللغة العربية
هي اللغة المختارة عند الله . فلا يستطيع أحد أن يفهم العقيدة والشريعة ما لم
يكن متمكناً منها تماماً . أما القرآن فتستحيل ترجمته إلى لغة أجنبية . واللغة
العربية هي إحدى شعائر الإسلام التي تضيء على الأمة شخصيتها المتميزة
(شعار الأمة) . فبالإعراض عن اللغة العربية وإهمال شأنها ، تتخلى الجماعة
عن شخصيتها بينما الواجب الأول لكل فرد ولكل جماعة أن تنمي أصالتها
الشخصية . أما إجادة عدة لغات فهو عمل لا جدوى منه ومن شأنه أن يعوق
التكوين المتناسق للوحدة الثقافية . ولهذا خلص ابن تيمية إلى ضرورة تعود
الأطفال ابتداء من البيت والمدرسة (الدوار والمكاتب) التعبير بسهولة باللغة
العربية ، وأن تصبح هذه اللغة هي اللغة الوحيدة للدولة وللجيش ، وأن
يفرض على المسلمين الجدد وعلى الأقليات الدينية الاقتصار تدريجياً على استخدام
اللغة المختارة ليس فقط كأداة للتكوين الديني والثقافي ، وإنما أيضاً في
علاقاتهم اليومية . ويقول ابن تيمية « هكذا فعل المسلمون الأولون في

الماضى عندما فتحوا الشام ومصر حيث سادت اللغة اليونانية ، وعند فتح العراق وخراسان حيث استخدمت اللغة الفارسية . وفي المغرب حيث كانت اللغة البربرية . لقد فرضوا اللغة العربية في كل مكان وتمكنوا من استبعاد لغات الأقليات . بينما كان من نتائج تسامح مسلمي الأجيال التالية في استخدام اللغة الفارسية في خراسان أن اختفت اللغة العربية^(٣) عملياً . وكان نفس الخطر يهدد مصر والشام من جانب اللغة التركية ، وكانت دعوته القوية بضرورة اتباع سياسة تعريب منهجية تستهدف درء هذا الخطر .

والتضامن الإسلامي ليس فقط تضامناً آلياً يتكون من مماثلات ويرتكز على المشاركة في الأرض والعقيدة واللغة . وإنما هو تضامن عضوي يفترض وجود هدف مشترك (مقصود) ومشاركة كل فرد في العمل على تحقيق هذا الهدف في حدود إمكانياته وطبقاً لتنوع الواجبات . والأمة الإسلامية هي خير أمة أخرجت للناس ، لأنها الأمة الوسط التي « تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر^(٤) » وكل فرد في الجماعة ملزم بتصحيح كل ما يدخل في دائرة تأثيره الشخصي وبراه مخالفاً للشريعة وذلك إما بيده إن استطاع ، وإما بقوله ، وإذا عجز فبقوله . وكل فرد في الجماعة ملزم أيضاً بأن يقدم لأخيه « النصيحة » المخلصة ، والتوجيه الأخوي (وعظ) و « الدعوة » الصادقة وهذه الدعوة التبشيرية التي يرى بعض الكلاميين أحياناً أنها أهم عنصر من عناصر النبوة ، هي في نظر ابن تيمية ضرورية في حياة الجماعة بالقدر الذي كانت عليه في مذهب الخوارج ، وأصبحت مهمة واجبة على كل فرد في حدود إمكانياته ومصلحته من أجل تحقيق تماسك الجماعة . أما التضامن المعنوي الذي يربط بين المؤمنين فإنه ينبغي أن يجعل من جماعتهم أمة « الشهداء

على الناس » .

ويحدد ابن تيمية فكرته عن التضامن الاسلامي (*) في العبارات التالية :
« يروى في الصحيح أن الرسول قال : مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحسنى والسهر » . والمؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » ثم شبك أصابعه . وفي الصحيح أن النبي قال : « والذي نفسي بيده ، لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » ويقول النبي أيضاً « المسلم أخو المسلم ^(٦) لا يسلّمه ولا يظلمه » . وتزخر مثل هذه النصوص في القرآن والسنة . ويتجلى فيها أن الله قد جعل عباده المؤمنين بعضهم أولياء بعض ، لأنهم يتعاونون ويتراحمون ويتعاطفون فيما بينهم . لقد أمرهم الله بأن يتساندوا وحرّم عليهم الفرقة والانشقاق ^(٧) . فقال لهم « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » . وقال الله تعالى للنبي عن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً « لست منهم في شيء » أما مصيرهم فسوف يقرره الله . كيف إذن بعد هذه الأحكام الصريحة ، يجوز لأمة محمد أن تنقسم إلى آراء جد مختلفة ، وأن يتعصب رجل لطائفة ، وبكفره طائفة أخرى بسبب تعصبه لرأيه أو لخصونه لهواه من غير دليل من عند الله ؟ . لقد برأ الله نبيه من أدنى مسئولية تجاه هؤلاء الناس وهذا هو حال أصحاب البدع مثل الخوارج الذين فارقوا الجماعة . واستحلوا دماء من لا يشاركهم أفكارهم ... ولقد أتاحت الخلافات التي وقعت في الأمة بين العلماء والمشايع والأصماء ووجهاء الناس ، لأعداء الجماعة أن يالوا منها وأن يسيطروا عليها . ولقد نشأت هذه الفرقة لأن المسلمين أهملوا طاعة الله ورسوله ، وكما قال الله تعالى : « ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم

ففسوا خطأ مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة »
وهكذا حين يهجر الناس خطأ من الأحكام المنزلة من عند الله تنشأ بينهم
العداوة والبغضاء . فإذا انقسمت جماعة من الناس سادت بينهم الفوضى ثم
ذهبت ريعهم . أما إذا اجتمعوا واتحدوا ، عندئذ يتحقق لهم الرخاء والود .
إن الاتحاد دليل على رحمة الله بينا والفرقة من عقاب الله . كل هذا يرجع إلى
كلمة واحدة هي : « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

ومن هنا نشأت سلسلة من النتائج توضح أهمية مفهوم التضامن الجماعي
في مذهب ابن تيمية . فهي أولاً نتائج اجتماعية ، فكل فرد في الأمة الإسلامية
له حق الوجود . فإذا كانت إمكانياته الشخصية غير كافية ترتب على ذلك
التزام فوري على الجماعة سواء في شكل دولة أو في شكل أفراد ، بأن توفر له
الإمكانيات المادية اللازمة لحياته . فإذا ترك أى فرد من أفراد المسلمين في
حالة من العوز ، كان هذا خرقاً لحقوق الله بحرماته من أحد عباده . أما من
الناحية السياسية فليس هناك إلا فرق في الدرجة وليس في الطبيعة بين المهام
التي يقوم بها أفراد الجماعة . وأخيراً فإن النظام القانوني عند ابن تيمية على
درجة كبيرة من اليقظة في نظريته لمفهوم التضامن بحيث يوسع - كما سنرى -
الدور المسند إلى ذوى الظروف المتواضعة في المجتمع ويقاوم المشاركة في
الجريمة ، ويجزئ الثواب على المشاركة في عمل جماعي .

٢ - الأمة والقضية السياسية

لم تكن الأمة المثالية في الأصل وفي الصدر الأول حيث كان الناس
يتمسكون بالتوحيد الصحيح^(٨) تعاني أى اختلاف سياسي . فقد كانت

الفضيلة الفردية كمنفعة بالمحافظة على الترابط والتناسق في المجتمع دون حاجة إلى اللجوء إلى الإكراه بالقوة. ومع ذلك فمنذ أن انقسمت الأمة الإسلامية بفعل الجهل والظلم ، شأنها في ذلك شأن كل أمة دعته ضرورة الحياة إلى تحديد المراتب الاجتماعية المختلفة التي تجعل لكل فرد مكاناً ، ومن غير الدور القهرى لرئيس يسهر على النظام . ووفاء لطريقته المعتادة في الاستدلال وجد ابن تيمية لهذه الضرورة سنداً من النص ومن العقل .

فالقرآن يأمر بطاعة الله وطاعة الرسول وأولى الأمر دون أن يوضح الشكل الخاص الذى يظهر به هذه الاختلاف السياسى . وىروى (أ) أبوداود أن النبى أمر كل ثلاثة رجال فى سفر أن يؤمروا أحدهم . وتوجد هذه الأحكام وبنفس العبارات فى مسند ابن حنبل حيث يروى عبد الله بن عمر حديثاً عن النبى عن ضرورة خضوع كل ثلاثة فى سفر فى (ب) صحراء لسلطة واحد منهم . وفى الأثر السنى أيضاً أن علياً دعا إلى ضرورة وجود رئيس (ج)

(أ) الحديث (إذا أخرج ثلاثة فى سفر فليؤمرا أحدهم)

(ب) وفى رواية المسند (لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم) . وقد أورد ابن تيمية الحديثين عند تناوله لموضوع (أهمية الولاية) فى كتابة (السياسة الشرعية) وخلص إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب تأمير الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع ، ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة . وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل ، وإقامة الحج والجمع والأعياد ، ونصر المظلوم ، وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة .

(السياسة الشرعية ص ١٨٥)

(ج) فى قوله : لابد للناس من إمارة ، برة كانت أو فاجرة ، قليل : يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها ، فما بال الفاجرة ؟ فقال : يقام بها الحدود ، وتأمين بها السبل ويجاهد بها العدو ويقسم بها النوى . (نفس المصدر ص ٧٨)

ولكن هذه الرواية لا تتمتع بالشروط التي تتطلبها إثروافض . إذن هذا الولاء السياسي الذي نجده عند ابن تيمية ليس مثيراً للدهشة . فهو مألوف عند أهل السنة وعند المحدثين المحافظين . إذ يرى سفيان الثوري - الذي ألف ابن الجوزي ترجمته والذي انتقلت كثير من أفكاره إلى نظام ابن تيمية - أن العبد المخلص لله ملزم بادی . ذی بدء بالطاعة للدولة^(١) . ولهذا كان فضيل ابن عياض واحمد بن حنبل يرددان هذا القول « ستون ليلة مع إمام ظالم خير من ليلة واحدة بغير سلطان » ويفضلان بذلك الاستبداد على غياب السلطة وذلك حباً في النظام الجماعي (أ) .

أما الاستدلال العقلي لضرورة الاختلاف السياسي ، فهو منقول في منهاج ابن تيمية عن المختار الحلبي في « منهاج الكرامة » . ويرجع إلى فلسفة الفارابي واخوان الصفا ثم إلى جمهورية أفلاطون ، وهو قريب الشبه جداً من التدليل الذي استخدمه العالم الاثنا عشرى لينتج ضرورة النبوة والامامة . ونذكر هنا^(١٠) الأفكار الرئيسية التي طرأت عليها في الماضى تغييرات جعلتها مألوفة في نظرنا اليوم . لقد خلق الناس ليعيشوا في جماعة . لأن التضامن والتعاون ضروريان لإشباع حاجاتهم . ولكن الأنانية الغربية تدفع كل فرد إلى حب الاستحواذ وحده على ما تقدمه الحياة الاجتماعية من منافع . فصارت الحياة الاجتماعية مستحيلة دون قوة قهرية عليها تجبر كل فرد على عدم تجاوز حدود حقوقه . ولاغنى عن سلطة الإمام في نظر ابن تيمية والغزالي لكى

(١) سنفصل القول فيما بعد عند تناول المؤلف في الفصل الرابع موضوع مذهب ابن تيمية

يسهر على تنفيذ الواجبات الشرعية وإقامة الأعياد وشعائر الإسلام . وأخيراً
فإن السلطة المدنية ضرورية لتنفيذ أول الواجبات الشرعية وهو الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر (١١) .

وهذه السلطة ، برغم أنها بيد رجل واحد ، ليس من الضروري أن
تكون واحدة ، وفي هذه النقطة يختلف مذهب ابن تيمية تماماً عن الفكر
الإسلامي . فقد قررت عالمية universalisme الإسلام السياسية أن الدولة
الكاملة هي التي تضم جميع أفراد الجنس البشري . وتأكدت هذه الشمولية
عند الفارابي والجويني والغزالي وفخر الدين الرازي . أما مذهب ابن تيمية
— ولأول مرة في تاريخ المذهب الاجتماعي السني — فقد اجتهد في تبرير تجزئة
السلطة بمبررات شرعية . فالأمة — وقد كانت وحدة سياسية في عصر السلف
— ليس من الضروري أن تظل كذلك ، فإن تقلبات التاريخ قد قسمتها إلى
عديد من الإمارات المستقلة . أما وحدتها فإنها تكمن في شيء آخر غير صورة
الوحدة السياسية ، إنها تكمن في التضامن العقدي الذي تشعر في ظله كل
دولة بأنها عضو في كيان عضوي مع شعورها بالاستقلال الذاتي . إن الأمة
المتأيلة هي اتحاد تلقائي من عدة دول .

وهنا تتور مشكلة جديدة . كيف يمكن التوفيق بين هذا التفاوت وبين
المساواة التي يجب أن تسود — كما أمر الله — بين جميع المؤمنين الذين يتكون
منهم الجسم الاجتماعي الإسلامي (الجماعة) كما أمرم الله ؟ يجد ابن تيمية هذا
التوفيق في العلاقة التي يقيمها بين « القدرة » الفردية والاجتماعية وبين
« الواجب » . فالفرقة التي يتفاوت الناس فيها بسبب الجنس والنسب

والسبق في الإسلام ليس لها أى وزن عند الله . إنما الفضل في الجدارة الشخصية والجهد الفعلى المبذول في سبيله (تقوى ، عبادة) . فكل فرد مكلف في حدود استطاعته . كما أن المراتب الاجتماعية منشئة للواجبات . إذ يقع على السلطان من الالتزامات ما يفوق واجبات الفرد في الرعية . وكل تفاضل واقعي لا يكون موجباً للثواب عند الله إلا إذا قام هذا التفاضل على الحق^(١٢)

٣ - التكفير

يقف مبدأ التكفير عند ابن تيمية موقفاً وسطاً بين نظريتين متعارضتين ظهرتا عبر التاريخ لتحديد للوضع القانوني للمسلم الذي يرتكب إحدى الكبائر (فسوق) من غير البدع مثل القتل أو السرقة أو الزنا أو القذف ... الخ . قضى تشدد الخوارج^(١٣) باعتباره هذا المسلم كافراً ، وألزم السلطات العامة بوجوب التدخل لاستنابته علانية . أما المعتزلة^(١٤) - وهنادي وجه الدقة النظرية المبدئية الأصلية - فيقولون إن المسلم يكون في هذه الحالة في منزلة وسط فهو ليس « بمؤمن » ولا « بكافر » ، وإنما هو « فاسق » يخلد في النار (منزلة بين المنزلتين) . وأما تسامح المرجئة^(١٥) فعلى العكس ، كان يقضى بأن تكتفى بتوقيع العقوبات القانونية عليه لأن تطبيق الحدود الشرعية المقررة يعتبر الكفارة العقابية الوحيدة المقبولة . وبعد توقيع العقوبة على « الفاسق » فإنه يحتفظ بصفة المؤمن ، ويستمر في تمتعه بجميع الحقوق المترتبة على ذلك ، فيستطيع أن يشغل الوظائف الاجتماعية وأن يشارك في العبادات وأن يتطاع إلى النجاة في الآخرة .

وأخذ أهل السنة (١٦) بهذه النظرية الأخيرة . وبرغم أن ابن حنبل يميل إلى عدم التسامح ، وأنه لم يكفر سوى الجهمية الذين ينكرون وجود صفات الله . ومع أن التكفير الذي حدده كان عقدياً وعاماً ، فقد كان شديد الحذر والثاني في الحكم على أن هذا المسلم أو ذاك منهم . ويقول ابن تيمية إنه « ترحم عليهم واستغفر لهم لعلمه بأنهم لم يتبين لهم أنهم مكذبون للرسول ولا جاحدون لما جاء به (١٧) » ولكن ابن حنبل لم يكفر المرجئة الذين لا يختلفون عن أهل السنة إلا اختلافاً طفيفاً ، ولا الخوارج ولا الذين كانوا يفضلون علياً على عثمان . ولقل سئل يوماً عما إذا كان يمكن تكفير القدرية (أنصار حرية الإنسان) ، فأجاب أنه يجب ضرب عنق كل من ينكر منهم علم الله ، وذلك لأن كل من ينكر علم الله « جهمي » ثم إن الشريعة تنص على وجوب قتل كل بدعي يشهر مبادئه عقيدته على الناس ، وذلك للحد من الضرر الذي قد ينشأ عنها أو لتلافيه . ونجد هذه السنة القديمة المتسامحة عند أغلب الحنابلة ، . وبعض الأشاعرة مثل الغزالي الذي كان ينكر تأثير تعاريف المدارس لجوهر الإسلام ، بزعم أن كثيراً من الأشاعرة قد بالغوا في عدم التسامح ، مقتدين في ذلك بالمعتزلة إلى حد تكفير كل من لا يؤمن بالألوهية بنفس المفهوم الذي يؤمنون به (١٨) .

وينبغي أن ننسب ابن تيمية إذن إلى هذا التسامح القديم . ويمكننا أن نفهم ورعه بسهولة ، إذ قام هو ذاته ببيان أسبابه . فلا يمكن أولاً تكفير أي مسلم نطقاً بالشهادة وأقام الصلاة إلا بالحذر الشديد (أ) . كما أن القرآن

(أ) ويرى ابن تيمية أن أول بدعة حدثت في هذه الأمة بدعة الخوارج المكفرة بالذنوب ، =

والسنة لم يحددا لنا على وجه الدقة الشروط الخاصة (أ) بالتكفير. وإن التضامن الاسلامي يفرض علينا قبول التفسيرات المتباينة للشريعة مع التوفيق بينها إذا كانت في ظاهرها مؤيدة بالدليل وليس من سلطة أى مذهب أن يتفرد ويشرع بنفسه في هذا الموضوع وبالتالي فإن قرار التكفير يكاد يكون فى أغلب الأحوال نتيجة اجتهاد فردى. وعلى هذا الأساس تكون شهادة « أهل الأهواء » مقبولة شرعا ، كما أن كل فرقة تمثل مظهراً من مظاهر الحقيقة بعد تضخيمه . والنزعة الفردية الإسلامية تجعل قائدا كل إنسان هو ضميره الذاتى بعد إرشاده بالقرآن والسنة . وإنما ينبغى أن نفرق بين مسألة المبدأ ومسألة الواقع ، إذ نستطيع أن نقول إن كل من ينطق بكذا يكون كافراً ، ولكن لا يجوز أن نقول إن فلانا كافر طالما أن الدليل لم يقم بطريقة قاطعة على أنه نطق فعلا بمثل هذا القول (ب). هذه هي القاعدة التى يجب اتباعها دائماً في كل الأحكام الشرعية التى تتعلق « بالوعيد » الإلهى ، ومعلوم من

= فأنهم يكفرون الفاسق الملى، فرعمت الخوارج والمعتزلة أن الذنوب الكبيرة - ومنهم من قال والصغيرة - لاتجامع الإيمان أبدا بل تنافيه وتفجده كما يفعد الأكل والشرب الصيام (مجموع الرسائل والمسائل ٣ ص ٧-٨)

(أ) بل حدد القرآن والسنة شروط التكفير

وفهم لاوست خطأ رأى ابن تيمية إذ يذهب إلى ضرورة الاحتراس من تكفير شخص بعينه إلا إذا توافرت الشروط والأدلة على تكفيره .

(ب) رأى ابن تيمية واضح فى هذه النقطة إذ يقول :

(وتحقيق الأمر أن الشخص المعين الذى ثبت إيمانه لا يحكم بكفره ، إن لم تقم عليه حجة يكفر

بمخالفتهم).

حيث المبدأ كل ما يتعلق بالوعيد الإلهي إذ من الصعب القول بأن هذا المسلم يقع تحت طائلة هذا الوعيد ، فقد لا تتوفر شرط من الشروط المطلوبة لتحقيق لذلك « قد يجهل هذا المسلم وجود النواهي الواجب مراعاتها ، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو سيئاته . أو يكون قد تعرض لآلام كفرت عنه ذنوبه ، أو ينال شفاة مقبولة عند الله » . ويعارض ابن تيمية مذهب المعتزلة الذي يفرق بين المبادئ الجوهرية في العقيدة (الأصول) وبين التفاصيل النصية المذهبية (الفروع) ، بالتمييز بين « النوع » وبين الفرد (العين) وبغيب عن ابن تيمية أصل هذا التمييز الأرسطاطاليسي ، فيعرضه على أنه « التمييز الوحيد الذي يستند إلى عقيدة السلف الصحيحة » .

كيف إذن نعرف شروط التكفير النظرية على الأقل ؟ لقد حددها موفق الدين بالعمدة في العبارات التالية : « يكفر كل من ينكر وجـود الله ، أو يعتقد أن له شريكاً أو زوجة أو ولداً ، وكل من يتهم الله بالكذب أو يسب الله أو يتهم رسوله بالكذب . وكل من ينكر أحد الأنبياء أو أحد الكتب المنزلة أو بعض هذه الكتب ، وأخيراً كل من ينكر إحدى العقائد الجوهرية في الإسلام ، أو يبيح النواهي المتفق عليها بالإجماع بشرط أن يعلم بهذه الأوامر وهذه النواهي ، . واتخذ ابن تيمية هذا الموقف بعينه^(١١) . إلا أن تكفير من يسب النبي أو زواجه أو أصحابه له خطورة كبيرة في مذهبه . فسب النبي عنده أكبر من الارتداد العادي ، وكل من يسب النبي تضرب عنه^(٢٠) . ولما كانت هذه المقوبة حداً من حدود الله . فليس للامام أن يخففها إلى الاسترقاق أو العفو ، أو أن يطلق «مراحه مقابل

فدية . والتوبة تمحو السيئات ، كما أن الردة تمحو الحسنات وهما لا يوقفان عقوبة الإعدام بأي حال ، ولكن يبدو أنه لا ينبغي أن تخضع فكرة ابن تيمية عن هذه المسألة أو عن غيرها لمنهجيته أوضح مما يحددها بنفسه إن مذهبه يخضع في كثير من الأحيان لحاجات مجادلته ، كما أن ضرورة توافق الشريعة مع الظروف تجعل شروط التكفير النظرية متوقعة على الزمان والمكان .

وهناك بعض الفرق الإسلامية التي وجه إليها ابن تيمية اللعنة بحزم لا يلين . فقد أبعد عن الأمة الإسلامية - اقتداء بابن حنبل - فرقة الجهمية لأنهم ينكرون أسماء الله وصفاته ، وبشدة أكبر كفر الروافض والإسماعيلية^(٢١) لأنهم يرفضون أحكام الشريعة في العبادات . والمنافقون^(٢٢) أيضاً ليس لهم مكان داخل الأمة لأن المبدأ الإسلامي يطالب بالخضوع الكامل جسداً وروحاً لأوامر الله . وعلم التنجيم يمكن أن يكون من أسباب التكفير لأنه « يحاول أن يطلع على مجرى الأحداث بالاعتماد على النجوم ، وهو ينتمى إلى السحر المتفق على تحريمه^(٢٣) » . ويكفر أيضاً كل من يعبد الأولياء ويحيط بحراب القبور بمظاهر العبادات البدعية^(٢٤) . ولقد أكد ابن تيمية في مواضع كثيرة أنه لا يمكن تكفير المرجئة ولا المعتزلة ولا الخوارج ولا حتى الشيعة المعتدلة^(٢٥) . فكل هذه الفرق تسير في طريق القرآن ولا تختلف إلا في تفسيره

وإذا كان ابن تيمية يكره التكفير الصريح ، فإنه يجتهد شكلاً مخفياً للتكفير ، لا يؤدي إلى الطرد العنيف من الأمة ، وإنما يؤدي إلى الإبعاد المنهجي (تفسير) ^(٢٦) لكل من كان رأيه موضع شك . هذا الإبعاد الداخلي الذي يبدأ بتحريم معاشرة كل من كانت عقيدته موضع شك ، يتضاعف بمجرد أن يعلن البدعيون علانية عن إيمانهم « بدعوتهم »^(٢٧) ، وإذا لم يفلح

معهم التوبيخ الشفوى ، ينبغي إتخاذ إجراء أعنف تجاههم . ولما كان
المؤمنون إخوة متراحين متحدين في ظل تضامن أخلاقي واحد ، كان واجباً
يمليه عليهم العدل أن يغرسوا في أنفسهم البغض والكراهية لأهل البدع ولأهل
الكفر . وهذا هو ماسنراه حين ننتقل بعد ذلك إلى دراسة الأقليات الدينية .

الفصل الثاني

الأقليات الدينية (أ)

تبيح الشريعة أن تعيش داخل الأمة الإسلامية أقليات دينية (أهل الكتاب) من اليهود الذين يتبعون ديانة التوراة ، ومن النصارى الذين يتبعون ديانة الإنجيل^(٢٨) ، وذلك مقابل اعترافهم بالسيادة الإسلامية ومقابل دفعهم الجزية . وكان التسامح الإسلامى الأول وحاجة الدولة إلى الضرائب قد حققا لهذه الأقليات قدراً معقولاً من الأمن فى بعض الأحيان . ولكن رد فعل السنية المتطرفة التى تحالف معها ابن تيمية ، وتجدد الشعور بكرهية الأديان الأجنبية فى عصره ، قد دفعا به إلى الدعوة إلى فكرة ثنوية عن الأمة على الرغم من حيطة الخطاية ، وإلى أن يعمل فى خطة طويلة الأمد على التضييق على الأقليات باحياء القوانين التى شرعها عمر بن الخطاب .

١ - ميثاق عمر وتحرر الأقليات

أرسى النبي ومن بعده أبو بكر القواعد العامة المتعلقة بوضع الأقليات القانونى . وطبقاً للأثر كان عمر هو الذى زود الإسلام بتشريع كامل ودقيق حين أبرم مع نصارى الشام وفى حضور المهاجرين والأنصار ، وثيقة أمان نقل إلينا سفيان الثورى^(٢٩) أحكامها مفصلة . ويقول ابن تيمية إن

(أ) عاجلنا هذا الموضوع باستفاضة بمقدمتنا بالجزء الأول من الكتاب .

هذه الأحكام رسمت السياسة الدينية التي اتبعتها الحكام الذين يمثلون في نظره نموذج الحاكم السني مثل عمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد . ولقد أعقب حكم المأمون الذي كان في صالح الجهمية والمعتزلة والنصارى ، حكم المتوكل الذي كان يمثل رد فعل العقيدة الصحيحة ، والذي وضع عقيدة خلود القرآن وتشريع عمر موضع التنفيذ .

ولقد أخذ الإهمال يزحف على هذا التشريع شيئاً فشيئاً في الوقت الذي كان ابن تيمية يندد فيه ببحر الأقلية وبخاصة النصارى . ففي عام ٧٠١ حضر إليه بدمشق جمع من اليهود وقدموا إليه وثائق أحاطوها بأبلغ آيات الوفاق ، وزعموا أن هذه الوثائق ترجع إلى علي بن أبي طالب وهي تعفيهم من دفع الجزية ، وأن هذه الأحكام كان معمولاً بها من أغلب حكام المسلمين^(٣٠) . وكان هذا مما أثار استنكار ابن تيمية ، الذي كان يرى مع ذلك أن الحكم الفاطمي بمصر ، هو المسئول الأول عن تحرر النصارى حيث أنه يقول إن الفاطميين « كانوا يدعون الاسلام ولكنهم كانوا في الحقيقة روافض وباطنية وإسماعيلية » وأنهم نقصوا على أهل السنة معيشتهم وفضلوا عليهم اليهود وأكثر منهم النصارى . وبدأ اختلال نظام الجماعة من اليوم الذي دخل فيه النصارى في خدمة الدولة^(٣١) في ظل حكم السلطان المعز ووزيره الفائز^(٣٢) . ف منذ ذلك الوقت بدءوا يهتمون باعفاءات ضريبية ، ويختلطون بالشعب ، ويظهرون علانية بصورة البذخ والبطر . ونجحوا في أن يشغلوا مراكز الثقة بالقرب من السلطان وفي المصالح المالية ، وأن يستغلوا خبرتهم وصداقاتهم للانراء بغير حق وعلى حساب المسلمين . واشتهروا بالجشع ، فكانوا يلعبون القمار داخل كنائسهم . وكان اليهود بالقاهرة يبيعون الخمر

للمسلمين . وكانت حفلاتهم الدينية العامة تحتك بشكل مهين بحفلات المسلمين التي كانت تتجلى فيها شعائر الإسلام . وازدادت أبنية عبادتهم عدداً ، وأصبحت مزعجة بشكل خطير (٣٣) .

كانت هذه الأقليات تمثل خطراً حقيقياً على الإسلام إذ كان موقفهم منه دائماً موقناً معادياً . وكان تعاطفهم الأكبر يتزايد نحو أعداء أهل السنة . وكان لكل هزيمة يمنى بها المسلمون وقع الفرح الظاهر عند أهل الكتاب . ولقد وجد فيهم الروافض (أ) والفرنجية والتتار تواطؤاً ساعدهم في معاركتهم . والروافض بصفة خاصة الذين كانوا قولاً وعملاً إلى جانب أعداء الإسلام في خراسان وفي العراق وفي الجزيرة حيث قدموا العون العسكري للاتراك ، قد جعلوا من أنفسهم المدافعين عن النصارى في مصر وفي الشام ، وذلك من القرن الرابع حتى القرن السابع ، أما تعاطفهم مع اليهود فقد كان علنياً (٣٤) .

وكان الضرر الذي لحق بالإسلام من الأقليات الدينية وبخاصة النصارى ضرراً غير مباشر . فقد رأى ابن تيمية أن أثر النصرانية على معاصريه كان عميقاً وخطيراً . إذ أن الرهبان النصارى اكتسبوا تعاطف (ب) الزهاد المسلمين وتمكنوا من أن يلتزمهم تذوق حياة الرهبانية (الخلوة) . كما أن حب العزوبة مفضوئه النصرانية ، ولقد تأثر الإسلام المنتشر في الأوساط الشعبية بفعل النصرانية الهدام . فكانت جماهير المسلمين بمصر تشارك في

(أ) يقصد ابن تيمية بالروافض هنا الباطنية الاسماعيلية وعلى رأسهم الوزير الشيعي الذي ساعد

التتار على دخول بغداد وكوفي . منهم بجزاء سنار . راجع مقدمة الجزء الأول

(ب) لاظن أن ابن تيمية قال هذا بل أرجح أنه إستنباط عام لتأثر زهاد المسلمين بالرهبان مما

إعتاد المستشرقون ترديده في تناوهم للتصوف وعوامل ظهوره .

الأعياد النصرانية ، كما كان للمسيحية أثر في منشأ تقديس الأولياء وفي زيارة القبور^(٣٥) . ولم ير ابن تيمية بدأ من مطالبة الإمام بتطبيق أحكام عمر بن الخطاب^(٣٦) عليهم تطبيقاً كاملاً لوضع حد لهذا الانحلال الخطير .

٢ . التزامات المسلمين تجاه أهل الكتاب^(١)

كان ميثاق عمر في نظر ابن تيمية عقداً صحيحاً أورده ضمن عقود البيع والزواج والهبة^(٣٧) ، وكان يفرض التزامات محددة على الأطراف المتعاقدة . ولقد أوصى الحديث المسلمين دائماً بمعاملة أهل الكتاب بالعدل والبر « من آذى ذمياً فقد آذاني » ويقول النبي في حديث آخر أنه سيكون يوم التيمامة حجيج من ظلم معاهداً أو انتقصه حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس وهناك حديث آخر يحرم على المسلمين دخول بيوت النصارى بدون إذن أو ضربهم أو أكل ثمارهم طالما أنهم يوفون بالتزاماتهم^(٣٨) . على المسلمين إذن أن يراعوا العدل الكامل في معاملة أهل الكتاب . ولكن العدل شيء نسبي تتفاوت درجاته

(١) ينبغي أن نميز بين حالتين : إحداهما النظرة السياسية التي يرى فيها شيخ الإسلام أن وحدة الأمة وسلامتها لازمة لحفظ كياناتها في وقت اشتدت فيه خصومة الأعداء وتكاثرت على حربها وتفتيت كياناتها ، فكان من اللازم أخذ الحيلة والحذر من أعوان الأعداء بالداخل - وهم من نسميهم بلغة العصر الطابور الخامس - إذا اكتشف أن أفراداً من أهل الذمة عاونوا الصليبيين والتار في حربهم على المسلمين . أما النظرة الثانية فهي نظرة المساواة في المعاملة في الأحوال العادية حيث ينبغي أن يسود العدل تنفيذاً للحديث السالف ذكره ، وبما يؤيد هذا موقف ابن تيمية عندما طالب بفك الأسر عن المسلمين وأهل الذمة معاً ولم يفرق بينها (أنظر ص ١٧٦) .

بحسب الحال . ولقد صاغ عمر الملاحظة الصحيحة في قوله : « ذلوم ولكن لا تظلموم (أ) » .

ففتضى العدل يفرض على المسلمين أن يكونوا لأهل الكتاب احتراماً مذكلاً وأن يشعروهم دائماً بذاتهم الحتمية ، وإظهار مخالفتهم و « معاداتهم » بفطنة .

ولقد ضمن ميثاق عمر لأهل الكتاب سلامة أشخاصهم وذرياتهم وأموالهم ومع ذلك فليس هناك تعادل بين الديانتين . فليس لورثة النصراني الذي قتله مسلم أن يطالبوا بالقصاص ، وإنما يجب أن يكفوا بالمطالبة بالدية بعد خفضها إلى النصف . والمسلم الذي « يقذف » نصرانياً أو يهودياً لا يقام عليه الحد ، وإنما توقع عليه عقوبة حسب تقدير الامام (تعزير) . ويترك المسلمون لأهل الكتاب مطلق الحرية في المعاملات الاقتصادية التي يحرمها الاسلام وتبيحها شرائعهم بشرط ألا يترتب على ذلك ضرر بالأمة (٣٩) . ومن حق أهل الكتاب حمايتهم من أعداء الخارج . وتحرير أسرى اليهود والنصارى « من أعظم واجبات » الدولة (٤٠) ، ومن أقرب الأعمال إلى الله استخدام أموال الوقف لهذا الغرض . ويفخر ابن تيمية في « الرسالة القبرصية » بأنه

(أ) من أين أتى لاوست بهذا القول ؟

أن وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأهل الذمة معروفة مشهورة ، وهي آية على عدل الاسلام وسماحته في معاملة أهل الذمة ، فقد قال في وصيته :
(أوصى الخليفة من بعدى بأهل الذمة خيراً أن يوفى لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من وراءهم ، وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم) .

يحيى بن آدم القرش : كتاب الخراج ص ٧٠

طبق بنفسه هذا المبدأ فيقول (١) « يعلم جميع النصارى جيداً أنني طلّبت إلى التنازل عن تحرير أسرارنا . فوافق غازان وقتلوشة وأخبرت أميري بذلك . ولكن التنازل لم يعتقوا إلا المسلمين وحدهم وقالوا لي « معنا أيضاً نصارى أسرارنا في القدس ونرفض تسليمهم » فأجبتهم « كل اليهود والنصارى الذين بين أيديكم هم في حمايتنا ، وعلينا تحريرهم . وليس في نيتنا أن نترك لكم أي أسير مسلماً كان أو ذمياً » . ولقد وفقنا في إطلاق سراح عدد لا يستهان به من النصارى . هذا هو سلوكنا وهذا هو كرمنا والجزاء عند الله » (أ) .

وبالإضافة إلى هذا الاحترام المتحفظ المذل ، فإن أول واجب على المسلمين هو اتباع أسلوب منهجي لإقصاء النصارى واليهود داخل الأمة ، وتعمد مخالفتهم (ب) في طريقتهم في التفكير والسلوك . ولكن ابن تيمية لا يبالغ حد التعصب الضيق الذي اتسمت به الشيعة عند ما حرموا كل طعام النصارى واستخدام أوانيهم . فقد اكتسب روح التكيف الذي انتصف به أهل السنة ولم يحرم إلا الطعام أو الأواني التي ورد بشأنها تحريم شرعي (٢) . أما النفي الذي يفرضه على الأفليات الدينية فذو طابع اجتماعي وسياسي . ومعلوم أن الإسلام يبيح لاتباعه أن يتزوجوا من نساء اليهود والنصارى (الكتايبات)

(أ) لا يحتمل هذا النص مع وضوحه ونصاعة الحق فيه أي التباس في نوايا شيخ الإسلام نحو أهل الذمة من اليهود والنصارى ، ولكننا - مع الأسف الشديد - سنجد لا وست فيما بهد يتجاهل هذا الموقف عندما يتحدث عن بعض الأحوال التي أقتضتها دواعي الأمن - وكانت ظروف الحرب هي السائدة .

(ب) أنه يعتمد المخالفة حتى لاتضيع معالم الشخصية الإسلامية وليس هذا بدعا بين الأمم ، فهي تحافظ على سماتها وشخصيتها الوطنية والقومية .

بشرط أن يمتنع بسمعة طيبة (المحصنات) . وكان هذا الزواج من غير المسلمين من القوة في تقريره في القرآن مما فوت على ابن تيمية التفكير في تحريره .

ولكنه اجتهد في العمل على الحد منه في عدة فتاوى ترجع إلى تاريخ إقامته بمصر . فقرر أنه طبقاً لروح الشريعة لا يصرح للمسلمين الزواج بالكتايبات إلا لضرورة ، وعليهم أن يعتبروا اتخاذ الإمام من غير المسلمين مكروهاً^(٢٣) ، بل عليهم أن يمتنعوا عن مشاركة النصارى في أى نوع من المعاملات التجارية ، ولا يرجع ذلك إلى أن الاتجار مع النصارى محرم في حد ذاته — إذ يباح شرعاً استخدام الأموال المكتسبة بالطرق المشروعة حسب شرائع الأقليات — وإنما يقصد قبل كل شيء إقصاء أهل الكتاب عن أية حياة جماعية^(٢٤) . وعلى المسلمين أيضاً أن يمتنعوا عن المشاركة في أعياد النصارى . وأخيراً عليهم معارضة الديانتين^(٢٥) المسيحية واليهودية معارضة دائمة ومنهجية ومقصودة وذلك تأكيداً لذاتيتهم الدينية (أ) .

(أ) ينظر كتاب (إقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم) وفيه تفاصيل مهمة عن هذا الموضوع ، والهدف — كما فهم لاوست بحق — هو تأكيد ذاتية الأمة والمحافظة على مقوماتها في العقيدة والعبادة والأخلاق والمعاملات ، لا سيما أن المسلمين مأمورون بالناسى بالرسول صلى الله عليه وسلم ، (وقد قال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام «لست منهم في شيء» ، وذلك يقتضى تبرؤه منهم في جميع الأشياء ، ومن تابع غيره في بعض أموره فهو منه في ذلك الأمر) .

ص ٤٦ من كتاب إقتضاء الصراط المستقيم

٣ - التزامات أهل الكتاب

الجزية في نظر ابن تيمية كما هي في نظر جميع الفقهاء أولى الالتزامات التي يفرضها ميثاق الأمان على اليهود والنصارى. وهي ضريبة عقدية وشخصية لا يجوز بأي حال فرضها على مسلم. فيقرر حديث صريح رواه ابن عباس وأورده أبو داود - الذي اعتمد عليه ابن تيمية في عديد من الأحاديث الخاصة بوضع الأقليات « ليس على مسلم جزية، ولا تصلح قبلتان بأرض (٦) » وتناسب هذه الضريبة مع قدرة الممول المالية. فالنصاب الذي حدده موفى الدين هو ٤٨ درهما للرجل ميسور الحال و ٢٤ درهما لمتوسط الحال و ١٢ درهما للأقل (٧) - ويبدو أن ابن تيمية ترك تحديدها لتقدير الإمام. وهي تعجبي نظريا في بداية كل عام، وفي حالة الوفاة تؤخذ من تركته الذمي. ويعنى من هذه الضريبة كل من لا يقدر على سدادها وبخاصة النساء والأطفال والشيوخ وذوى العاهات والعبيد. أما أهل الكتاب الذين يهاجرون بسبب تجارتهم فيلتزمون بسداد نصف النصاب عند عودتهم. وكل تاجر وافد من « دار الحرب » يخضع للجزية. هل نجب الجزية على الرهبان والقساوسة الذين نذروا أنفسهم للفقر؟ الموضوع محل خلاف. ويفصل فيه ابن تيمية على هذا النحو: « ولا يبقى في يد الراهب مال إلا بلغته فقط. ويجب أن يؤخذ منهم مال كالورق التي في الديورة والمزارع إجماعا، ومن له تجارة أو زراعة وهو مغالطهم أو معاونهم على دينهم كمن يدعو إليه » (٨). وتحصل الجزية من أهل الكتاب مع شيء من الصغار. وهذا المبدأ يخالف المنهج الاقتصادي الإسلامي الذي يأمر الدائن بأن يطالب بدينه دون مشاجنة والمدين بأن يسدد ما عليه بالحسن. ويقال إن وضع الأقليات الدينية في الإسلام هو

وضع حماية استغلالية ، ولكنه في نظر ابن تيمية أكثر ما يكون حماية تنسم بالإذلال .

إن أحكام الميثاق التي تتعلق بمسألة العبادة (أ) بعد الجزية - هي على جانب كبير من الأهمية . فيباح لأهل الكتاب إقامة شعائر دينهم بشرط ألا يظهروا « شعائر الدين » علانية . فلا يجوز أن تتجاوز في أرض الاسلام في اختلاط مذل « شعائر الاسلام » و « شعائر الكفر »^(١) . وبالتالي لا يجوز للنصارى أن يعرضوا صلبانهم وكتبهم حيث يمر المسلمون . ويباح لهم استخدام النواقيس داخل كنائسهم وأديرتهم ، بشرط ألا يسمع الصوت من الخارج فيقلق المسلمين . وعليهم أن يتلافوا حمل السعف في الطرقات ، أو رفع أصواتهم في موكب الجنائزات . ولا تقام مقابرهم بالقرب من مقابر المسلمين . ومن باب أولى لا يسمح لنصراني أن يأكل علانية في شهر رمضان أو أن تقام بعض المظاهر النصرانية وقت الاستقبالات الملكية أو في أوقات ابتهالات المسلمين إلى الله في فترات الجفاف طلباً للمطر . وأمام هذا التشدد (ب)

(أ) لا ، الأمر غير ذلك ، فإن أهل الذمة أحرار في إختيار الاسلام ديناً أو البقاء على عقيدتهم وما الجزية إلا مقابل الدفاع عنهم لانه لا يسمح بانخراطهم في الجيش الاسلامي الذي يقع على عاتقه الجهاد في سبيل الله .

يقول السير توماس أرنولد :

(لكن هذه الجزية كانت من البساطة بحيث لم تكن تثقل كاهلهم ، وذلك إذا لاحظنا أنها أعفيتهم من الخدمة العسكرية الإجبارية التي كانت مفروضة على إخوانهم من الرعايا المسلمين) .
ص ٧٧ الدعوة إلى الاسلام

ترجمة د. حسن إبراهيم و د. عبد المجيد عابدين ط مكتبة النهضة سنة ١٩٥٧ م

(ب) ليس هذا تشدداً ولكن محافظة على عقيدة الأغلبية وإحتراماً لشعائهم ، وإلا ما القول في إنكار معظم دول أوروبا الاعتراف بالاسلام وحرمان المسلمين من شعائهم ؟!

فان مما يشير الدهشة أن ابن تيمية لم يطالب بتحريم أعياد النصارى . ولقد طالب المسلمين بأن يجتنبوا . وسئل يوماً عما إذا كان يجوز للمسلمين أن يعدوا بعض الأطعمة التي تشبه أطعمة النصارى وأن يترنوا كما يترنون في عيد النيروز في خميس العرس أو سبت الفصح ، وأن يبيعوا للنصارى ما يحتاجون إليه للاحتفال بهذه الأعياد . فكان رده صريحاً أنه يحرم على المسلمين حضور هذه الأعياد ، أو أن يتركوا أولادهم يلعبون مع أولاد النصارى وبالتالي اعتبار هذه الأيام أيام بهجة أسرية أو عامة (٥٥) . ويحرم دخول النصارى في المساجد إلا إذا كانت هناك مصلحة عليا مثل الأمل في اعتناقهم الإسلام ، أما الكنائس فتظل دائماً مفتوحة للمسلمين . ولكل مسلم يلجأ إلى الكنيسة الحق في ايوائه ثلاثة أيام ، حتى ان وجود المسلم داخل الكنيسة يلزم النصارى بخفض اصواتهم عند إقامتهم لعبادتهم ، والواقع ان ابن تيمية كان يحرم أى مظهر عام للدين المسيحى بأقوى مما كان يطارد البدع داخل الاسلام .

ويتضم إلى هذا المبدأ الأخير الأحكام المتعلقة بالأبنية الدينية مثل الأديرة والصوامع والكنائس الصغيرة والكنائس ... الخ . فيتوقف وضع هذه الأبنية على الظروف التي وقعت فيها المعارك ، وما إذا كانت البلاد قد فتحت « عنوة » أو « صلحاً » ، وعلى أى الحالين لا يجوز للنصارى مهما كانت الظروف ان ينشئوا ابنية جديدة ، فالتفرقة السابقة تتعلق بوضع الأبنية القائمة وقت الفتح ، والمبدأ هو ان كل الأراضى المستولى عليها عنوة لا يحق للنصارى ان يحتفظوا فيها بكنائسهم ، كما ان هدمها مشروع ما لم يترتب عليه ضرر بالمسلمين ، وقد يؤجل الهدم تقديراً للظروف ، ولهذا رأى مسلمو « الجند »

في بداية فتح مصر - وقد كان شغلهم الشاغل هو الجهاد - أن من حسن السياسة أن يتركوا للنلاحين - وقد كانوا نصارى - أبنيتهم الدينية اقتداء بالرسول مع يهود خيبر^(٥١) . ولكن هدم هذه الأبنية المشبوهة يصبح اجباريا إذا كانت بأرض فيها مسجد حرام^(٥٢) . فقد قال الرسول « لا يجتمع قبلتان بأرض » و « لا يجتمع بيت رحمة وبيت عذاب »^(٥٣) والإمام ليس ملزما باجراء الهدم بلا قيد أو شرط . فمن حقه أن يخصص هذه الأبنية المستولى عليها على هذا النحو لأي غرض آخر يراه أصح ، كتحويلها إلى مساجد أو توزيعها على شكل عطايا عقارية .

أما البلاد التي فتحت صلحا فمن حق النصارى أن يحتفظوا فيها بكنائسهم . ولكن مسألة الاعتراف بحقوقهم في صيانتها وفي ترميمها عند الاقتضاء كان محل خلاف . ولقد ترك ابن تيمية للإمام حرية التصرف حسب المصلحة . ويتجلى التشدد الفريد الذي يتسم به هذا التشريع عندما نرى أن التمييز بين نوعي الأراضي ليس فيه تحديد فاصل . فيمكن اعتبار أرض الصلح مثل الأرض التي أخذت عنوة في حالة نقض ميثاق الأمان ، أو إذا انقرض الجيل الذي عاصر إبرام الميثاق الأول . والنتيجة في الافتراضين إذن واحدة ترمى إلى هدم كل بناء لدين أجنبي مقام داخل حدود « دار الاسلام » . مع اختلاف طفيف في وسائل التنفيذ .

وتنشأ الأحكام ذات الطابع الاجتماعي والسياسي من نفس الرغبة المنهجية في إذلال الأقليات الدينية وفي النهاية في إنقاصها ، ولقد قرر ممثلو أهل السنة المتمتعون بالثقة أنه يجوز للنصارى أن يشتركوا في إدارة شؤون الدولة . ويمكن للنصراني في مذهب الماوردي أن يصبح « وزير تفويض » ، وهو أكبر منصب بعد الخلافة ، ولكن ابن تيمية يطالب بلا أدنى تردد بإبعاد كل

العناصر غير الإسلامية ابعاداً تاماً ونهائياً عن الحياة السياسية والعسكرية .
فليس للنصارى أن يشغلوا أى منصب فى الادارة المركزية أو الاقليمية .
ويحرم عليهم الجيش . فهم لا يتمتعون بالقدر الكافى من الثقة حتى تقبل
مشاركتهم فى الجهاد فيما عدا استثناءات نادرة جداً . وكما جراء إضافى
للامن لا يسمح لهم بممارسة أى عمل من أعمال التدريب على القتال ، ويحرم
عليهم امتلاك الأسلحة ، أو التدريب على استخدام الرمح والقوس ، وركوب
الخيول . وتنبى على ذلك القواعد التى يرسىها ابن تيمية عن العلاقة بين الدولة
الإسلامية والدول المسيحية الأجنبية . فلا يسمح للسلطان بأن يبيع لوفود
من أية قوى نصرانية - كى تحضر وتتدخل فى شئون البلاد الداخلية ،
وتلتمس إجراءات أكثر رفقا أو رحمة بالأقليات الدينية باعتبار أنه الحكم
الوحيد فى شأنها . فليست هناك أية مصلحة فى الحرص على صداقة القوى
النصرانية التى لا يحتاج اليها المسلمون . فان النصارى هم الذين يحتاجون إلى
المسلمين لمدم بالمؤن والذخائر ، أو مثل الأندلس لانتفاء خطر الغزو التترى^(١٠)

ويتسم هذا الابعاد عن الحياة السياسية بمظاهر الذلة فليس للنصرانى ان
يرتفع ببناء بيته اعلى من منازل جيرانه المسلمين حتى لو كان ذلك على ارض
بشاركهم فى ملكيتها ، ويجب عليه ان يقدم المسلم على نفسه ، وان يبدأ هو
بتحيته بالصيغ الشائعة ، وأن يتلافى أن « يتمنى له على سبيل التحية شيئاً
مستحيلاً مثل حياة بلا نهاية »^(١١) وليس للنصارى الحق فى ان يكون لهم
خدم من المسلمين ، أو أن يركبوا سفينة طاقمها من المسلمين ، أو ان يشتروا
اسرى الحرب ، أو ان يكون لهم نصيب فى الغنيمة .

وأخيراً على الإمام ان يجبر النصارى على ان يتميزوا عن المسلمين حتى فى

أقل العادات اليومية شأنًا . فيحرم عليهم أن يتسموا بأسماء إسلامية في شكلها وأن يحفروا شيئاً باللغة العربية على خواتمهم . وملابس المسلمين وأذواقهم محرمة عليهم تحريماً قاطعاً . ولقد ناقش العلماء شرعية إلزام اليهود والنصارى بارتداء ملابس موحدة ومحددة . ويتمسك (أ) ابن تيمية بأشد الأحكام في هذا الموضوع ، بحجة أن عمر قد قرر مبدأ عدم تشبه النصارى بالمسلمين في أقل تفاصيل ملابسهم . وعلى ذلك يلبس النصارى عمامات طول الواحدة عشرة أذرع فقط ، وتكون مجردة من أية زينة ، ويحيط بالخصر حزام على أن تكون ملابسهم من لون معين^(٥٦) . وقد يعول على هذه الاجراءات الكيدية لإجبار النصارى على اعتناق الإسلام ، لأن ابن تيمية لا يضرر للمسلمين الجدد تلك العداوة التي كان يضررها لهم كثير من معاصريه^(٥٧) .

والميثاق المبرم على هذا النحو يمكن ان ينقض بسهولة من جانب الأقليات ذوى المصلحة في عقده . وفي تعريف فسخ هذا الميثاق كرر ابن تيمية الفاظ موفق الدين ذاتها . وهي ان اليهود او النصارى ينقضون ميثاقهم إذا امتنعوا عن دفع الجزية او الخضوع لقانون من القوانين التي اصدرها الإمام ، او اذا قاموا بعمل عدواني ضد المسلمين ، او اذا سبوا الله ورسوله او الأمة ، ومن حيث المبدأ يفسخ الميثاق بالاخلاق بأي حق من « حقوق الله » ، لا يحق من « حقوق الناس » . وعلى هذا الأساس يأمر الامام بقتل كل مسلم يلجأ إلى السرقة باستخدام السلاح ، او يتمسك على ابناء دينه ، او يعين الكفار على

(أ) يبدو أن ابن تيمية قد وضع هذه الشروط نتيجة لإكتشاف تعاون بعض الذميين مع جنود الأعداء في الحروب الصليبية ، فكان تشدده فيما ساء به لاوست - حركة رد فعل لما حدث أثناء هذه الحروب ، ودروا لاحتتمالات أخرى أشد ضرراً على المسلمين . (أنظر المقدمة) .

أمر المسلمين ، وباختصار يرتكب أى عمل لا يضر المسلم كفرد وإنما يضر الأمة في عمومها^(٥٨) . ويكون (أ) نقض الميثاق فردياً أو جماعياً . ففي الحالة الأولى لا يتعرض للعقوبة المنصوص عليها سوى الفاعل وحده . وهذه العقوبة متروكة لتقدير الامام فيما عدا حالة سب النبي فعقوبتها الاعداد . وللإمام استناداً إلى سلطته أو بعد مشورة بعض الفقهاء أن يأمر باعدام المذنبين أو بمصادرة أموالهم أو باسترقاقهم ، أو بالعفو عنهم حسب المصلحة وحدها^(٥٩) .

ومع ذلك فلا يلتزم الامام بالإبقاء بصفة دائمة على هذه الاقليات الدينية داخل الأمة لان وجودها مؤقت . إذ يقول ابن تيمية في « الحسبة » : « ولهذا لما فتح النبي صلى الله عليه وسلم خير أعطاها لليهود يعملونها فلاحه لعجز الصحابة عن فلاحتها ، لان ذلك يحتاج إلى سكانهم ، وكان الذين فتحوها أهل بيعة الرضوان ، الذين بايعوا تحت الشجرة ، وكانوا نحو الف وأربعمائة ، وانضم اليهم أهل سفينة جعفر . ف هؤلاء هم الذين قدم النبي صلى الله عليه وسلم بينهم أرض خير . فلو أقام طائفة من هؤلاء فيها لفلاحتها ، تعطلت مصالح الدين التي لا يقوم بها غيرهم . فلما كان في زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وفتحت البلاد ، وكثر المسلمون ، استغنوا عن اليهود فأجلوهم . وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد قال « نقركم فيها ما شئنا » وفي رواية « ما أقركم الله » وأمر باجلائهم منها عند موته صلى الله عليه وسلم فقال « أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب » . ولهذا ذهب طائفة من العلماء كـ محمد بن جرير الطبري إلى أن الكفار لا يقرون في بلاد المسلمين

(١) وهما هي الأحكام التي تفهم منها أنها تناسب ظروف الحرب ، وفي حالة نقض الميثاق .

بالجزية إلا إذا كان المسلمون محتاجين إليهم فإذا استغنوا عنهم أجالهم كما هل
نخير (٦٠) .

فإذا تدبرنا كيف أن ابن تيمية كان يرى هذه الاقليات الدينية بلا ثمن بل
ذات خطر ، وإذا أخذنا في إعتبارنا روح الشمولية في نظرياته ، والعناية
التي يوليها منهجه - عند إعتناق الإسلام - إلى الجدارة الشخصية أكثر
من السبق في الإسلام ، وأخيراً إذا تذكرنا أن الامة المتألمة لا تكون إلا
واحدة متجانسة كما كانت في الأصل ، أليس من حقنا أن نخلص من
هذا التحليل إلى أن ابن تيمية كان يتجه إلى تشجيع سياسة تهدف إلى
قمع هذه الاقليات وامتصاصها على المدى الطويل (أ) .

(أ) أخذ المؤلف في الف والدوران بالصفحات السابقة ما شاء له أن يفعل بحجة أن من حقه
إستخلاص ما يراه ، ولكننا نلاحظ بعد الاطلاع على تحليلاته المستفيض ، أنه سلك فيها دروبا
ملتوية ليخدم أفكارا مسبقة لم يجد عنها ، وكان لها دور كبير في إخفاقه في فهم موقف الإسلام من
أهل الذمة بعامه ، ومن المسيحيين بوجه خاص ، فقد إقتصر على آراء فقهاء أختارهم من بين المئات
لا سيما أهل العصور المتأخرة - وفي ظروف بالغة الحساسية والخرج بالنسبة للمسلمين ، أى أثناء
الحروب الصليبية وما أعقبها من نتائج أدت إلى تغيير العلاقات بسبب ظروف القتال ، إذ كانت
جيوش الصليبيين هي الغازية في موجات متلاحقة إستمرت تتدفق على الشرق الإسلامى طوال قرنين
أو أكثر ، فكيف ينكر على المسلمين حينئذ حق الدفاع المشروع عن عقيدتهم وأنفسهم وديارهم ؟
وهل نسي في غمرة رغبته الملحة في لباس المسلمين ثوب الأضطهاد ، هل نسي ما لاقوه من
إضطهادات وقتل وتشريد وقع في أسبانيا حتى قضى عليهم قضاء مبرماً ؟

كذلك لا تصمد آراؤه طويلا أمام الأصول الثابتة والقواعد المقررة في الإسلام ، ويعرفها
==
كل باحث منصف .

... ..

= ونخص بالذكر السير توماس أرنولد في كتابه (الدعوة إلى الإسلام) حيث أدت به الدراسة المستنيرة لعديد من الكتب والوثائق إلى استخلاص نتائج مغايرة لما توهمه لاووست بسبب إطلاقه لعنان الاستنتاج بعين الخيال .

يقول السير أرنولد في نص صريح لا يقبل الالتواء :

(ويمكن أن نرجع كثيرا من اضطهادات المسيحيين في البلاد الاسلامية ، إما إلى الشك في ولائهم الذي كانت تثيره دساتير المسيحيين الغرباء وأعداد الإسلام وتدخلهم في شئونهم ، أو إلى ذلك الشعور السيئ الذي أثاره ذلك المسلك القائم على الخيانة والقسوة التي ظهر بها هؤلاء الأجانب نحو المسلمين

ص ٩٥

كما يقرر أن (بقاء الكنيسة المسيحية الوطنية بعد الفتح العربي أكثر من ثمانية قرون ، لشاهد على روح التسامح التي استطاعت وحدها أن تجعل مثل هذا البقاء أمراً ممكناً) ص ١٤٤

« الدعوة إلى الإسلام »

الفصل الثالث

الإمامة والدولة

انطلقت فكرة ابن تيمية من مفهوم الله وانتقلت في خط سيرها المنطقي إلى دراسة النبي (صلى الله عليه وسلم) والصحابة والأصول لتنتهي إلى الأمة . ونظراً للاختلاف السياسي الذي تفرضه فكرته فقد قادته إلى قضية جديدة هي قضية الدولة والوظيفة العامة (الولاية) . ولقد عمد ابن تيمية إلى تعميق الفكرة الإسلامية وزيادة مرونتها ، وذلك كرد فعل ضد فكرة « الإمامة » التي عرضها المختار الحلبي في « منهاج الكرامة » . ولقد اطلع ابن تيمية على الكتب التي سبقته في التشريع الإداري السني مثل كتب الماوردي وأبي يعلى وأبي المعالي الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي والسنقي و بدر الدين بن جماعة ولكنه لا يعول عليها كثيراً لاختلافه معها في عديد من المسائل . ويخلاف « منهاج السنة » الذي خصصه لمسألة الإمامة فإنه لم يتعرض لطبيعة الدولة وأشكالها واختصاصها إلا في « السياسة الشرعية » ومن خلال عرض شخصي بحث . ومع ذلك فإن مذهبه لا يظهر في أصوله الحقيقية إلا معروضاً في الإطار المؤلف لعلم الكلام السني . ولهذا سوف نتعرض على التوالي - مستلهمين علماء (٦١) الاجتماع السياسي في الإسلام - لقضية دعائم الإمامة ، وتعيين الإمام وصفاته والتزاماته ونوابه ، وأخيراً لواجبات الأمة تجاه الإمام .

١- دعائم الإلزام الشرعى للإمامة

لقد تساءلت المذاهب الإسلامية التقليدية فى مبدأ الأمر عما إذا كان تعيين الخليفة أو « الإمام الأعظم » على رأس الأمة يعتبر إلزاما شرعيا ، وفى حالة الإيجاب هل يقع هذا الإلزام على الله أم على جماعة المسلمين ؟ رأت الشيعة أن تعيين الأمة واجب منطقي على العناية الإلهية . وبقول الحلبي إنه « لطف واجب » يلتزم به الله كما ألزم بإرسال الأنبياء (٦٢) . فلم يخاف الله الناس إلا لمصلحتهم أنفسهم وهم عاجزون تماما عن تحقيق السعادة والنجاة إذا وكأوا إلى أنفسهم . وبما أن الله خير مطلق لا يسهه أن يوقف استمرار النعم التي يقدحها برحمته على الكون . وبعد أن اختتم الله النبوة بمحمد (صلى الله عليه وسلم) تعين عليه أن يولي (نص) رجلا أتقياه (أولياء) معصومين لهداية الناس إلى الخير ، وحمايتهم من « الغلط » و « السهو » و « الخطأ » . والأسباب العامة التي يعتمد عليها الحلبي لبنى عليها النبوة التي لاغنى عنها لتحقيق الالتحام الاجتماعي ونشر الخير والعدل - تستخدم أيضا لإثبات التزام الله بأن يسهر على دوام الإمامة . وعلى هذا الأساس تتأكد شرعية الإمامة بوظيفة قريبة الشبه بوظيفة النبوة ، رغم أن الحلبي يرفض أن يضفي عليها امتياز النبوة أى « الوساطة » بين الله وبين الناس . ولكن هذه التفرقة ثانوية لأن الوظيفة التي يلمسها النبي في الوحي يمجدها الإمام في عصمته وفى ضرورة أن يكون الحافظ الأمين للشرعية والمفسر الدائم لها (أ) . ولقد رأينا فى نظرية الأصول

(أ) يوضح ذلك الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء فى تفرقه بين النبي والإمام ، فيذكر أن الإمامة منصب إلهي كالنبوة ، فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة =

قول الحلى عن قصور المنهج التقليدى فى الاصول عند أهل السنة باعتبار أن القرآن والسنة لا يوضحان جملة الحقائق الضرورية للحياة توضيحاً شافياً .

إن أهل السنة - بما فيهم أشهر علماء المذهب الحنبلى - متفقون على طابع الإمامة الإلزامى ولكنهم يختلفون فى فهم طبيعة هذا الإلزام باختلاف مدارسهم . ولقد قام ابن حزم (٦٣) وحده بإسناد الإمامة إلى نص ليس فى القرآن - الذى التزم الصمت فى هذا الموضوع - (١) وإنما فى الحديث

= ويؤيده بالمعجزة التى هى كنص من الله عليه، وكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه وأن ينصبه إماماً للناس من بعده للقيام بالوظائف التى كان يقوم بها .

أصل الشيعة وأصولها ص ٧٣ ط المكتبة الحيدرية بالتجف ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٥ م

(١) هذا الحكم ليس صحيح ، ويرجع إلى الجهل بطبيعة الشريعة الإسلامية ، فالقرآن هو كتاب الكليات - أو هو الدستور العام ، ثم تأتى المصادر الأخرى لتشرحه وتستنبط منه القوانين وتحدد صياغتها .

وقد استدلل العلماء بالآيات القرآنية الكريمة : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظم به إن الله كان سميعاً بصيراً) .

(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً) .

ويرى الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس - رحمه الله - أن القرآن نص أيضاً على أصول وواجبات الحكم فأوجب أن يكون أساس الحكم هو الشورى ، وأوجب الاتحاد والتعاون والجهاد ، وإعداد القوة للأعداء وبين أحكام الحرب والسلام - إلى غير ذلك من المبادئ الأساسية التى تنبئ عليها الدولة .

وهذا كله يدل على بطلان ما زعمه الزاعمون من أن القرآن ليس فيه إشارة إلى الحكومة أو الدولة .

=

« من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » ، (٦٤) بينما يرى الأشاعرة أن الإمامة شرعية فحسب . أما القرامطة والفلاسفة فقد رأوا أنها إلزام عقلى . (٦٥) والواقع أن الإجماع هو الذى يقرر الخلافة كما قال بذلك صراحة سعد الدين التفتازانى أحد المتكلمين المتأخرين . ولقد حاول الغزالى من ناحيته أن يجد فى الشريعة تعريفاً لواجب الإمامة ولكنه لم يوفق إلى استخراج نص من القرآن أو الحديث . مما اضطره إلى الالتجاء إلى التدليل العقلى فافترض التسليم بما يحاول إثباته . إذ قال إن ما هو واجب لتنفيذ الالتزام يكون فى ذاته واجباً . والدين مرتبط بالدنيا ارتباطاً وثيقاً ولعى تسود تعاليمه يحتاج إلى النظام والسلام فى المجتمع . ولقد أثبت التجارب فى الحروب الأهلية أنه لا يمكن تصور وجود هذا النظام إلا فى ظل سلطة السلطان المعترف بها من الجميع (٦٦) .

ولكن موقف ابن تيمية كان أجمل خطراً وأكثر تنوعاً . فلم يحاول أن يفند مختلف النظريات التى تعرض لها وإنما حرص على أن يضع كل نظرية فى موضعها الصحيح من الكل . فهو يعتبر إمامة النبى مستندة إلى قرار إلهى . ومع ذلك فإن عقيدته تمنعه من أن يرى فى النبوة لطفاً واجباً برغم أن لطف الله فى نظره هو من الكمال وأن رعايته من السعة فى هذه النقطة بحيث أن إرسال الأنبياء المعصومين وإلى حد ما تعيين الأئمة لا يقل أهمية فى مذهبه عن

= د. الرئيس = الإسلام والخلافة فى العصر الحديث ص ٢١٥

١ - منشورات العصر الحديث ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م

وينظر أيضاً كتابة : النظريات السياسية الإسلامية : الشورى ٢٨٧-٢٩٢ والفصل الرابع :

الإسلام ووجوب الحكم ص ١٢١ وما بعدها ط الأنجلو المصرية ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م .

أهمية تنصيب الله للأئمة المعصومين في مذهب الشيعة .

ونخرج إمامة الخلفاء الراشدين عن نطاق الكمال المطلق الذى تنقسم به إمامة
النبي - وتدخل في مجال الكمال النسبي « المتقيد » . (٦٧) وهي تستند في نظر
ابن تيمية إلى الشريعة وإلى العقل معاً عندما قصد تبرير شرعيتها بالاعتماد على
أساليب التدليل الرئيسية التى أخذت بها مختلف المدارس السنية . والواقع أن
النبي كان قد أمر المسلمين في وصيته باتباع الخلفاء الأربعة الأوائل وبتجنب
البدع لأن كل بدعة ضلالة . وكان أبو بكر قد تم تعيينه بنصر صريح . كما
أن العقل يؤكد الطابع الإلزامي في هذه الخلافة لأن الخلفاء الأربعة الأوائل
كانوا خير المسلمين وأن النتائج شبه المعجزة التى تحققت بفضل سياستهم قد
أكدت تفوقهم المبين . لقد كانوا وحدويين وكانت دولتهم عالمية إذ كانت
الأمة الإسلامية المتناحية تتألف من مدينة واحدة . وكان كل تطور يعتبر
نصراً للتعدد على الوحدة وكل إصلاح عودة إلى الوحدة في حدود الإمكان .
هذا المبدأ الذى يحكم التطور العقدي والقانوني في الإسلام كان يتأكد أيضا
في مجال الحياة الاجتماعية والسياسية . والأمة التى كانت متحدة في أصلها
قد انقسمت تدريجياً ثم جاء حكم الملوك بعد حكم الخلافة الشرعي .

ومنذ ذلك الوقت لم تعد الخلافة الوحدية تنطوي على الطابع الإلزامي .
وهكذا اندمج في منهج ابن تيمية آخر النظريات ألا وهي نظرية الخوارج (٦٨)
التي كان ينتظر لها أن تدبوا مكانها في تركيبه التوفيقي إذ كان من خصائصها
نفي التزام الأمة بأن يكون على رأسها خليفة ، برغم أن ابن تيمية لم يوضح
في بحوثه العديدة عن هذه النظرية ، أن نفي دوام الخلافة (٦٩) هو الدعوة
الرئيسية لمذهب الخوارج . ويمكن بسهولة أن نفزع حجج ابن تيمية في

ترتيبها المعتاد في إطار منهج أهل السنة . فالقرآن لم يحدد بأي وجه من الوجوه شكل الحكومة الإسلامية ولم يفصل في قضية خلافة محمد صلى الله عليه وسلم . كما أنه تعمد عدم تحديد عدد أئمة أهل السنة ، رغم النقد الذي وجهه الشيعة إلى أهل السنة بسبب ذلك . فقد اكتفى (أ) الله بقوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . علماً بأن الرؤساء السياسيين الذين عرفهم المسلمون هم « الامراء » يعاونهم « العلماء » . وهناك بعض الاحاديث

(أ) حافظنا على تعبير المؤلف تقييداً بمبدأ الأمانة في الترجمة مع اختلافنا معه بوجود التزام الأدب في الحديث عن الله سبحانه وتعالى .

والاقتصار على آية واحدة من كتاب الله عز وجل يخالف الحقيقة : ففضلاً عن الآيات المذكورة آنفاً - فقد جاء القرآن الحكيم - كما يذكر الدكتور الرئيس - مخاطباً بتشريعاته الأمة الإسلامية كلها بجميع أجيالها ، وهي أمة متعينة بذاتها وأوصافها ، فهي أمة ذات كيان سياسي . ويقول الله جل شأنه (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) . فهل يمكن تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدون تعاون ونظام وولادة أمر وحكم ولانون ؟

وقد وصف الله تعالى (داود) بأنه خليفة ، وقال له :

«يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب» .

وسمى الله إبراهيم اماماً ، فقال (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن ، قال : إني جاعلك للناس إماماً).

ووصف الأنبياء بأنهم (أئمة يهدون بأمرنا) . والخلفاء أو أئمة المسلمين هم المنفذون لشرعية الأنبياء . ولذا قال ابن خلدون : وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام مقامهم — وهم الخلفاء .

(محمد ضياء الدين الرئيس = الإسلام والخلافة في العصر الحديث ص ٢١٦)

وردت بالكتب الصحيحة ولها طابع خوارجى (أ) ينسبها ابن تيمية إلى أهل السنة غير أنها لا تحدد عدد الأئمة (٧٠) في أى عبارة من عباراتها . ولقد أتاحت له فكرته الخاصة عن الإجماع أن يؤكد أن الصحابة لم يقتنعوا بالإجماع على التسليم بوجوب الخلافة . وفي مواضع أخرى يعمق المعنى السياسى للشهادة ولمفهوم الايمان (٧١) ويقرر أن كلاهما يفرض على المسلم وجوب طاعة الله وطاعة رسوله من غير أن يتحدد للدولة الإسلامية شكل للخلافة . وأخيراً فإن المناقشات المذهبية التى تناولت طبيعة الإمامة لم تبدأ فى التاريخ إلا فى خلافة على بن أبى طالب (٧٢) . ولكن ابن تيمية برغم تنقيده بظروف الزمن السياسية قد بالغ فى فكرته . إذ أن تقرير ضرورة الخلافة شرعاً يؤدى إلى وضع المؤمنين أمام أحد أمرين ، فاما ان تفرض عليهم واجباً يفوق طاقتهم بطلب تعيين رئيس واحد للامة بعد ان فقدت تماسكها الأصلى ، وإما ان نسلم بشرعية أى نظام خال من جوهر وظيفته بنشأ عن الاحتيال . وبذلك ندخل فى الحياة الاجتماعية والسياسية النزعة الصورية وعامل الاكراه ، وهما ماستعمل نظريته فى العقود على تحطيمهما بصفة عامة .

(١) كيف سمح لادوست انفسه وصف الأحاديث بطابع خوارجى؟

لقد خصص الامام البخارى فى صحيحه فصلاً جمع فيه الأحاديث الصحيحة التى وردت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، متعلقة بالخلافة وشؤون الحكم ، أسماه (كتاب الأحكام) ، كما خصص الإمام مسلم أيضاً باباً فى صحيحه جمع فيه هذه الأحاديث وسماه (كتاب الإمارة) .

٢ - تولية الإمام

انقسمت المذاهب قبل ابن تيمية بشأن تعيين الإمام إلى مجموعتين كبيرتين: « أصحاب النص » الذين يرون أن تعيين الأئمة يكون دائماً بمعرفة الله تعالى، « أهل الاختيار » الذين يتركون تعيين الأئمة لاختيار الأمة (أ) الحسرة (٧٣) . ولقد أولى ابن تيمية عناية خاصة بالنظريات الأولى أى نظريات الشيعة وبالشكل الذى عرضها به الحلبي إذ يقول هذا العالم الإثنا عشرى (٧٤) إن الله وحده هو الذى يستطيع وينبغي عليه منطقياً أن يعين بنص صريح الإمام المعصوم ليكون بعد وفاة الرسول المحافظ الأعلى على الشريعة ، والوسيط الأوجد بين الله وبين خلقه . ولما كان الانسان عاجزاً عن معرفة مصلحته فانه من باب أولى أعجز عن إكتشاف العصمة . إن « النص » بشأن خلافة علي ينطوى على عديد من الآيات القرآنية وردت في « منهاج الكرامة » وتناول ابن تيمية دراستها تفصيلاً في « منهاج السنة » . ويكمل هذا النص الأحاديث التى عبر فيها النبي عن إرادته في جعل علي خليفة له ولا سيما فى حادثة « غدیر خم »

(أ) يبرز الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس المدي الذى وصل اليه النظام السياسى الاسلامى بقوله :

(هكذا قبل مجيء روسو وأتباعه بقرون عديدة .. وذلك أيضاً مع فارق ، فان العقد الذى تكلم عنه روسو كان مجرد إفتراض لأنه بناء على حالة تخيلها فى عصور ماضية بحقيقة ولا يوجد عليها برهان تاريخي بينما نظرية العقد الإسلامية ، تستند إلى ماض تاريخي ثابت : هو تجربة الأمة فى خلال العصر الذهبى للإسلام) .

حيث أنعم عليه بأوصاف فائقة . ويتعين على كل إمام أن يحدد اسم خليفته في وصية لأنه وحده هو الأقدر على اكتشاف الامام المعصوم الذي ستخلد إمامته ، وكان عمر قد منع النبي من كتابة وصيته . وعليه فإن قائمة الأمة المعينين على هذا النحو تختلف اختلافا كبيرا حسب انقسامات الزيدية والروافض والغلاة . وكان ابن تيمية يعتمد على النوبختي وغيره من العلماء في تاريخ الفرق ويعارض هذه الفرق بعضها بعضا . وتستحق المناقشات التي خاضها مع خصمه الإمامي عن فضل الأحد عشر إماما وعن الامام المنتظر وعن غياب الامام ، أن تخصص لها دراسة مفصلة في بحث مقارن للجدل الذي ثار بين أهل السنة والشيعة^(٧٥) حول هذا الموضوع .

و « الاختيار » هو أفضل أسلوب لتعيين الامام لأنه يتمتع بقبول شبه إجماعي من المذاهب التي تطلق على نفسها أهل السنة ، إبتداء من الحنابلة إلى أبي يعلى في « الأحكام السلطانية » إلى الأشعرى فخر الدين الرازي في « شرحه » وفي « المحصل » . فالأمة الإسلامية ملتزمة بأن تعين على رأسها رئيسا أعلى . وتعيين الخليفة « فرض كفايه » يسقط عن الأمة إذا تحققت في فرد منها أهلية القيام به نيابة عنها ، ويتحول إلى فرض عيني بسبب أهليته الشخصية وتعيينه للامام بالاسم ، ويتأسس إجماع الأمة على رأى العلماء وحدهم لما يتمتع به هؤلاء من علم وفضائل أخلاقية ، كما أن تعيين الخليفة يكون بواسطة « أهل الحل والعقد » ، وهناك محاولات لتفسير هذا الامتياز على أنه من مظاهر « سلطة الأمة »^(٧٦) ، غير أن مذهب أهل السنة لا يعتبر الأمة في مجموعها أمينة على السلطة لأن الله في

الواقع هو الذى يعين (أ) الحاكم بصوت الأمة المعصوم باعتباره أنها لا تجتمع على خطأ فى التشريع . وتعين الحاكم الأعلى بمعرفة الله هنا يكون بطريق غير مباشر بينما التعيين فى مذاهب الشيعة يكون مباشراً بتحديد أسماء الأئمة . ويمتاز مذهب أهل السنة مذهباً (ب) إلهياً فى تشريعه مرده العناية الإلهية بينما يمكننا وصف مذهب الشيعة بأنه مذهب قانونى إلهى خارق للطبيعة Supernatural . وعليه فإن مذهب أهل السنة يطالب بأن تتوفر فى الأئمة المنتخبين الصفات العقلية والأخلاقية المطلوبة فى « المجتهد » وأن تلزم هيئة الناخبين بمبادئ القرآن والسنة .

ولما كان ابن تيمية قد نقد المفهوم التقليدى للاجماع فقد اضطر إلى أن يرفض الأخذ بمذهب أهل السنة فى الانتخاب . إذ رأى أن هذا المذهب يفرض سيادة قانونية لهيئة نظامية هي « أهل الحل والعقد » وهو اصطلاح فنى فى القانون الإدارى استبعده ابن تيمية كلية من مؤلفاته . لأنه يخلق فى قلب المجتمع الإسلامى إكليروسا يشبه إكليروس الروافض والنصارى ويستبعد كل عنصر غير دينى من هيئة الناخبين^(٧٧) . كما أنه لا يتلاءم مع نزعة الواقعية فى التشريع ، ومع أمانته فى دراسة التاريخ . فالواقع أن هيئة الناخبين — رغم جدل المذاهب الأجوف — لا تحتاج إلى شكل تنظيمى معين

(أ) هذا تأويل خاطئ للاوست

(ب) ربما يقصد نظرية الحق الإلهى (التيوقراطية) . وهذا خطأ . فالخلافة قضية مصلحة والحكم فى الإسلام قائم على تنفيذ شرع الله تعالى ، واللفظ الأجنبى لا يصلح لوصف النظام الإسلامى به (أنظر تعليقنا ص ٣ من هذا الكتاب).

لكي تعبر بوضوح وبحرية عن إرادتها . ولم يستطع المسلمون أن يجروا
انتخابا تتوافر فيه الشروط الشرعية . بل إنهم عندما حاولوا إجراؤه لم يكن
ذلك إلا لتأييد دكتاتورية واقعية عن طريق تمثيلية للتجارب على القانون .
ومن هنا كان سبب السخط الذي رفض به ابن تيمية حجج المارودي^(٧٨) في
غمار مناقشاته العقيمة عن الحد الأدنى اللازم للمرشحين في الانتخاب .

والحقيقة أن ابن تيمية لم يعر مسألة تعيين الإمام إهتماما كبيرا (أ) . وإنما
نجد في روح نظرياته الحرية على التوفيق والترتيب - تفضيله للتعيين بنص
منزل ، أو تعيين الحاكم القائم لخليفته . وعلى هذا الأساس كان تعيين أبي
بكر بنص صريح عن النبي ثم قام أبو بكر بتعيين عمر خليفة له . ولم
تظهر الحاجة إلى الانتخاب إلا في أواخر حياة الشيخين حين قامت هيئة
الناخبين الستة باختيار عثمان خليفة للمسلمين غداة مقتل عمر ، ثم عند انتخاب
على بمعرفة أنصاره العراقيين . ولما كان عثمان أعلى مقاما من على فاننا نخلص

(١) إذا لم يخص ابن تيمية كتابيه (منهاج السنة) و (السياسة الشرعية) لمعالجة موضوع
الخلافه بكل ما يتصل بها ، فكيف يكون الإهتمام عند لاووست ؟ !
ولم يخرج موقف شيخ الاسلام عن مذهب أهل السنة ، فقال (ولا يصير الرجل إماما حتى
يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة ، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل
بالقدرة والسلطان) .

ثم قال : (فالإمامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ، ولا اثنين ، ولا
أربعة - إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضى موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكا بذلك وهكذا كل
أمر يفترق إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بمحصل من يمكنهم التعاون عليه)

من ذلك إلى أن الانتخاب المحصور في هيئة محددة أفضل من الانتخاب الذي تشترك فيه الأمة بأسرها . لقد كان موقف ابن تيمية في هذا الموضوع على قدر كبير من البراعة . لأنه لم يفصل في نظريتي « النص » و « الاختيار » التقليديتين (أ) . إذا كان « أهل الاختيار » قد دعموا مذهبهم تاريخياً على سابقة أبي بكر باعتبار أنه تم اختياره اختياراً حراً بمعرفة المهاجرين والأنصار (ب) . أما في « منهاج السنة » فإن أبا بكر قد عين بإشارة صريحة من النبي الذي تنبأت وصيته بخلافه الخلفاء الثلاثة المهديين . أما « أهل النص » فيعتبرون علياً أفضل نموذج للإمام المعين تعييناً إلهياً ، ولكنه في مذهب ابن تيمية — الذي يتمتع دائماً بالوضوح القاطع — يبدو وكأنه يستمد سلطته من الانتخاب . ولقد كان ابن تيمية عليمًا في ولائه للتاريخ ، وواقعياً في نظريته للشرعية بحيث لم يفته أن ينوه بأن السلطة في الاسلام لم تنبع من شكل التعيين إلهياً كان أم انتخابياً وإنما كانت دائماً إقراراً بمطمع شخصي حالفه التوفيق^(٧٩) . ولقد انحصرت عنايته في ربط شرعية الحالة الواقعية بمحد أدنى

(١) مازلنا ندهش من الاستنتاجات الخاطئة ، بينما رأى شيخ الاسلام واضح لا يحتمل

التأويل ، اذ قال فيبيعة أبي بكر رضي الله عنه :

(لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه ، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة ، لم يصير إماماً بذلك وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة .. وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار ، الذين هم بطانة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والذين بهم صار للإسلام قوة وعزة ، فجمهور الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الذين بايعوا أبا بكر .

وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة ، ففي كلبيعة لابد من سابق)

منهاج السنة ١٥ ص ١٤٢

(ب) ينظر تعليقنا بهامش ص ٨٠

من مبادئ الإسلام (أ) .

فلا يمكن إذن للسلطة ان تكتسب شرعيتها عملياً من أسلوب نشأتها .
وإنما تنقرر عن طريق « المبايعة » وبموجب اليمين المزدوجة بالطاعة التي يرتبط^(٨٠) بها الحاكم والأمة . والبيعة ما هي إلا عقد ، وكل عقد يتحدد « بمقصودها » . ومقصودها هنا هو طاعة الله ورسوله . وكل عقد عقد ايضاً تفترض وجود طرفين : الامام من جانب ، ومن الجانب الآخر ليس « العلماء » فحسب وإنما بطريقة اكثر شمولاً كل من له سلطة

(١) وهذه المسألة ايضاً من المسائل التي عجز لاووست عن فهمها ، فليس في الاسلام ما يسمى بالحد الأدنى من المبادئ ، ويقرر ابن تيمية أن أهل السنة لا يجيزون طاعة الإمام — حتى لو كان إماماً عادلاً — إلا فيما لا يعد معصية ، فالطاعة مشروطة بتوافق أوامره ونواهيه مع الأوامر والنواهي المنصوصة بالشرع ، كالأمر بإقامة الصلاة وإتياء الزكاة والصدق والعدل والحج والجهاد في سبيل الله مصداقاً لقوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ، فالطاعة المطلقة لا تكون إلا لله تعالى ، وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واجبة لأنه لا يأمر إلا بطاعة الله (وجعل طاعة أولى الأمر داخلة في ذلك ولم يذكر لهم طاعة ثالثة لأن ولي الأمر لا يطاع طاعة مطلقة وإنما يطاع في المعروف) ، فالطاعة في المعروف ولا طاعة في المعصية ، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق جل شأنه .

(منهاج السنة ٢ ص ٨٥)

ويتضح من هذا ان شيخنا لم يربط شرعية الحالة الواقعية بحد أدنى من مبادئ الاسلام ، كما أن سيرته الذاتية تعبر عن تنفيذه العمل لما آمن به وخطه يمينه في كتبه ، فجاءت حياته السياسية حافلة بمواقف اصطدم بها مع الولاة عندما دعتهم الأحوال للمعارضة ، فكم من مرة تقدم فيها بجرأة وشجاعة ، ولم يخش في الله لومة لائم ؟!

(ينظر الجزء الأول ، الفصل الثالث : نشاطه السياسي ص ٢٦٧ - ٣٠١)

فعليه في الأمة بفضل علمه أو كفاءته أو ثروته أو نفوذه الشخصي . وهذا التحديد ليس على سبيل الحصر وإنما يمكننا أن نتصور المبايعة في النهاية كأنها تصديق شعبي واسع . ومن سلطة كل طرف من الأطراف شرعاً أن يبادر بإبرام العقد . ولا يجوز للمبايعة أن تخضع لإجراءات شكلية أكثر مما يتطلبه أي عتد عادي للزواج أو البيع . فيقول ابن تيمية^(٨١) « وأما إيمان البيعة فقالوا أول من أحدثها الحجاج بن يوسف الثقفي . وكانت السنة أن الناس يبايعون الخلفاء كما بايع الصحابة النبي (صلى الله عليه وسلم) يعقدون البيعة كما يعقدون عقد البيع والنكاح ونحوهما . أما أن يذكر الشروط التي يبايعون عليها ثم يقولون : « بايعناك على ذلك » وعلى هذا النحو كانت بيعة العقبة ليلاً بين الأنصار والنبي . فلما أحدث الحجاج حلف الناس على بيعتهم لعبد الملك بن مروان بالطلاق والعناق واليمين بالله وصدقة المال . فهذه الأيمان الأربعة هي كانت إيمان البيعة القديمة المبتدعة ثم أحدث المستخلفون عن الأمراء من الخلفاء والملوك وغيرهم أيماناً كثيرة أكثر من تلك وقد تختلف فيها عاداتهم . ومن أحدث ذلك فحسبه إنما ما ترتب على هذه الأيمان من شر . »
وأخيراً فإن المبايعة كأي عتد يجب أن تترجم بالنسبة إلى الطرفين بتحقيق النفع المشترك . ومن نتائجها في الواقع أنها تحقق النجاح الذي ينشأ حتماً عن طاعة الله ، فبالنسبة للإمام تتحقق له القوة الفعالة والدوام الموفق لسلطة لا تنأسس على القوة وحدها ، وبالنسبة للرعايا يتحقق الأمن الاجتماعي والضمانات الدستورية التي تنص عليها الشريعة .

صفات الامام^(٨٢)

إن الصفة الجوهرية التي تشترطها الإمامية في إمامها ، الصفة التي تنفرع عنها جميع الصفات الأخرى ، الصفة التي تدعمها دراساتهم في العقيدة والنبوة والولاية التي يعهد بها إلى رئيس المدينة الفاضلة هذه الصفة هي العصمة^(٨٣) . فالإمام في نظر الطوسي والحلي بمنأى عن أى خطأ وعن أى انحراف في سلوكه وعن أى شكل من أشكال الظلم . ونرى هنا المنزلة الفريدة التي خصصتها الفلسفة الإسلامية لرئيس الأمة ابتداء من الفارابي وتأثير من فكر أفلاطون . إن وظيفة الرئيس أو الامام هي أشرف الوظائف الاجتماعية وأعظمها خطراً وهي تنشأ في المدينة عن تقسيم العمل . والامام من الأمة بمنزلة القلب من الجسد . إنه كالقالب مصدرراً للحياة ومبدأ للنظام والتنظيم . وكان الفارابي أكثر من أفلاطون حرصاً على إضفاء أبلغ الأهمية على رئيس الدولة وتعليق كل الآمال عليه وذلك بتأثير الظروف الاجتماعية التي عمل فيها المفكرون المسلمون في بلاط الأمراء ، وكان يتعين عليهم أن يشيدوا بأعمالهم وأشخاصهم .

أما صفات الرئيس عند الفارابي فهي نفس الصفات المذكورة في جمهورية أفلاطون وفي المدينة الفاضلة عند هذا الفيلسوف العربي . فيشترط الفارابي في الامام المثالي مجموعة من الصفات من العسير إن لم يكن من المستحيل أن تجتمع في إنسان واحد . فمن الصفات البدنية التي لاغنى عنها لحكم المدينة الفاضلة الصحة والقوة البدنية . فضلاً عن صفات معنوية مثل الذكاء العميق والذاكرة الحاضرة ، وبلاغة البيان ، وتذوق الدراسة العلمية ، والخوف من الكذب ،

وحب العدل ، ومحو النفس ، واعتدال بحميه من الهوى ومن إغراء المال ، وأخيراً إرادة صلبة وعجربة . غير أن الفارابي يضيف إلى ذلك شرطاً آخر يمليه عليه مذهب الفيلسوف ومزاجه الصوفي . فالإمام بوصفه الرجل الأول في المدينة ينبغي أن يبلغ أعلى درجات السعادة الإنسانية . ولكي يوفق إلى ذلك يتحد مع العقل الوسيط *intelligence agente* . وسوف يلهمه الله عن طريق هذا العقل بالقوانين التي لاغنى عنها للحياة الاجتماعية والأخلاقية . ونجد جملة هذه الصفات - التي تبرز فيها المعطيات القرآنية بالمعطيات اليونانية (١) ، في دراسات جمهور كبير من علماء التوحيد والفلاسفة مثل ابن مسكويه والغزالي والطوسي وتلميذه الحلبي ، كما أن تراجم أئمة الشيعة تزخر بالحديث عن الزهد الذي يجعل أول فضائل رئيس الدولة هي الاعراض عن الدنيا وليست قدرته على قيادتها .

والحجج الرئيسية التي يحاول بها الحلبي أن يثبت عن طريق العقل ضرورة العصمة للإمام تستند قبل كل شيء إلى وظيفة الإمام . فالإمام المعصوم وحده هو القادر على أن يحقق العدل بين الناس ، وأن يحمي الضعيف من ظلم القوى . وهو وحده الذي يكون هادياً للأمة ، يرشد كل فرد إلى قاعدة

(١) نقر المؤلف إلى ما ذهب إليه ، فقد كان الفلاسفة أمثال الكندي والفارابي وابن سينا مجرد نقلة للفلسفة اليونانية ، فاحتلوا أفكارها الميتافيزيقية والفيزيقية والأخلاقية والسياسية حلو القذة بالقذة ، إلا في بعض المواضع التي حاولوا فيها التوفيق بين الإسلام وبين هذه الفلسفة وكان نصيبهم الإخفاق ، كما لفظتهم دوائر أهل السنة والجماعة .

ينظر مقدمتنا لكتاب (غيث الأمم في التياث الظلم) للجويني ص ٧ وما بعدها .

تحقيق د . مصطفى علي وفؤاد عبد المنعم دار الدعوة بالاسكندرية ١٩٧٩م

الحياة الأوفق لتحقيق مصالحه . وتشترط فكرة الشيعة أن يكون الامام معصوماً وإلا فيباح بل ينبغي معصيته . والامام هو « حافظ الشعائر » . وهذا الحفظ من غير المستطاع تحقيقه بمعرفة البشر . ولقد رأينا أن النقد الذي وجهه الحلّي إلى المنهج السني في الأصول اعتبر هذا المنهج عديم التأثير من غير العون الدائم من جانب الامام المعصوم . فالقرآن والسنة منفردين أو مجتمعين لا يكفيان لتعريف الحقيقة . والاجماع في أغلب الأحيان تستحيل معرفته . كما أن العلماء الذين يتكون بهم الاجماع ليسوا معصومين ولا يعقل أن ننسب إلى الكل صفة لا تتوفر في الجزء . ولا يستساغ تصور الاجماع إلا كاتفاق جماعي حول الامام المعصوم . ثم يواصل الحلّي تحليل مصادر الشريعة الأخرى بنفس القسوة . فالقياس يحتل مكاناً مرموقاً في التقدير الشخصي البحت (الظن) . والأمثلة التي تصادم العقل كثيرة في التشريع الاسلامي ، لأنه يفرق أحياناً بين الأشياء المتشابهة ويجمع بين الأشياء المختلفة كأن تقطع يد من يسرق مبلغاً ضئيلاً ، بينما لا يعاقب الخناس البارع الذي يستولى على أموال كثيرة . وعصمة الامام لا تقل أهمية في حفظ الشريعة عن طريق تفسيرها كما كانت عصمة النبي في تبليغ الوحي ، وبضيف الحلّي إلى هذه الحجج حججاً أخرى . فيقول إن كل رجل لا يتمتع بالعصمة يرتكب المظالم . ولا يكون الظالم أهلاً للامامة . ومن هنا كانت هذه النتيجة الهامة أن الإمام هو خير رجل في زمانه . والعكس صحيح إذ أن خير رجال زمانه يعتبر حاكماً شرعياً عن حق ، حتى ولو لم يكن حاكماً في الواقع . وهكذا تبذر الزعة المسيحية في مذهب الشيعة بذور الثورة الدائمة في الأمة .

غير أن عقيدة ابن تيمية ونظريته في النبوة وفي الأصول تضافرت كلها

لتفند رأى الشيعة فى عصمة الإمام^(٨٥) . ويوجه « منهاج السنة » لرأى الحلى انتقادات مباشرة - فيعيب عليه أنه وصف الإمام بالعصمة ، وبطريقة أشمل نعتة بصفات النبوة . فان روح الغلو الموجودة فى أصل كل بدعة قد انتقلت إلى رأى الشيعة فى العصمة ، فبالغوا فى أهميتها وتجاوزوا الحدود . وبعبارة أخرى أخذ ابن تيمية فكرة العصمة عن الشيعة وطبقها على النبي (أ) . ثم تاب على الحلى بعد ذلك أنه وصف بها الإمام .

وفضلاً عن ذلك فان المذهب الاجتماعى والسياسى عند الشيعة ينحرف بالروح التى تنظم العلاقة بين الإمام وأفراد الأمة . ويقرر ابن تيمية مع الحلى حاجة الجماعة إلى رئيس ، ولكن هذا الرئيس لا يعد شيئاً من غير معاونة رعاياه . ويؤكد ابن تيمية بصراحة أن الإمام ذاته أحوج إلى معاونة الشعب من حاجة الشعب إلى معاونته . فالحكم أساساً وظيفة تعاونية^(٨٦) . وليس فى وسع الإمام أن يحكم من غير الاعتماد على وكلاء ونواب . فاذا كانت الشيعة مذهب سلطة ، والمذهب السنى مذهب إجماع ، فان مذهب ابن تيمية قبل كل شيء مذهب تعاون . إلا أن أهل السنة والشيعة لم يدعوا عصمة وكلاء الحاكم ، وبالتالي تصبح عصمة الإمام عديمة التأثير محدودة الفائدة .

ولقد تناول ابن تيمية بالدراسة الظروف التاريخية التى تقلد فيها مذهب الشيعة السلطة^(٨٧) . إذ كانت خلافة على أضعف خلافة فى الخلفاء الراشدين

(٨٥) سبق الإشارة الى العصمة لدى شيخ الاسلام ، وهو لا يخرج بصفة عامة عن موقف أهل السنة والجماعة منها .

فقد حدث انشقاق داخلي نتيجة الفتنة الأولى ، مما أدى إلى توقف الفتح الاسلامى . وعلى نقيض ذلك يرفع ابن تيمية من شأن خلافة معاوية (١) حتى كاد يقترب من فرقة « النواصب » . ثم اتجه بنظره إلى دولة الزيدية فى اليمن والفاطميين بالقاهرة ... الخ ، واجتهد فى إثبات أن هذه الدول المنشقة لم تتمكن من سياسة شئونها إلا بمعاونة العناصر السنية . وكان عجز الشيعة السياسى وخيال مبادئها من الحجة التى ردها ابن تيمية كثيراً لتفنيد مذهب الحلى الاجتماعى .

ولقد شعرت الشيعة بهذا العجز العملى الذى انتهت إليه ، ولم تجد فى أى مكان إماماً تتوفر فيه هذه الشروط الخيالية ، فهاجت فى نزعة مسيحية messianismo لا تخرج لها منها وعولت بلا جدوى على فكرة الإمام المنتظر . وما الإمام المنتظر إلا شخص « غالب ومفقود » ، ليس له نفع عند الناس وبالتالي ليس نعمة من عند الله ، وسواء أكان ميتاً كما يعتقد بصفه عامه أو كان حياً كما تدعى الامامية

(١) هذا محض افتراء ، فقد ولف ابن تيمية مدافعاً عن على رضى الله عنه فى وجه القادحين فى امامة النواصب والخوارج مصححاً لنظرتهم الخاطئة له ، فكلهم عنده مخطئون ضالون مبتدعون ، كذلك خطأ معاوية وأتباعه فى تأويل الحديث (يا عار ثقتك الفتنة الباغية) .
وفى مجال المقارنة بين على ومعاوية فإن علياً أفضل قطعاً لأنه من السابقين الأولين الميامين تحت الشجرة ، بل إن علياً أفضل إلا الثلاثة الراشدين . ويطلق على معاوية وصف (خير ملوك الاسلام) .

منهاج السنة ٢٠ ص ٢٠٨ و ٢٠ ص ٢٠٦

ويُنظر كتاب (نظرية الخلافة فى الفكر الاسلامى) ص ٥١٤ ، ٥٢٤

لمصطفى حلمى دار الأنصار ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م

فانه « كفور » و « ظلوم » وليست له قوة قهرية (شوكة) أى
العلامة المميزة لكل وظيفة إجتماعية .

وفى انتظار هذا المهدى ، بلغ الحال بالروافض ان اتبعوا مشايخ
بغاة وجهلة (متوالين) يشبههم ابن تيمية برجال جائعين يرفضون
طعام المدينة من أجل طعام الجنة ، ويكتفون بأكل العشب الجاف .
ويشبه مبادئ الامامية والاسماعيلية بالخرافات الشائعة بمصر والشام التى
تتحدث عن الجن الذى تزخر به الكهوف والمرتفعات . وفى موضع
آخر أنكر عصمة الامام وجملة الصفات شبه الإلهية التى ينسبها الزهاد
إلى مشايخ طرقهم . وهكذا تجلت من جديد عداوة ابن تيمية لكل
هيئة اجتماعية منظمة تدعى لنفسها الاختصاص بتفسير الشريعة .

أما مبادئ أهل السنة بشأن صفات الامام ، فهى مجرد تخفيف
من غلو رأى الشيعة^(٨٨) (١). فهم يرون أن من وظيفة الامام أن يكون
قدوة حسنة بمثاليته ، وأداة لتنفيذ الشريعة بفاعلية نشاطه . ولهذا

(١) اقتصر المؤلف على مصدر واحد ، ولم تتسع دائرة اطلاعه فى هذا البحث لتشمل - كما
ينبغي - كتب أهل السنة من فقهاء ومتكلمين ، اذ تعبر هذه المصادر عن آراء الأغلبية فى الاتفاق
على الشروط التى يجب توافرها فى الخليفة ، وهى : الاسلام ، القرشية ، الذكورة ، التكليف ،
الحرية ، سلامة العقل والحواس ، العلم والاجتهاد ، العدالة والورع ، الكفاية والنجدة ... الخ .
على اختلاف بينهم عند الحديث على بعض الشروط كالقرشية وسلامة الحواس والاجتهاد
والورع .

ينظر الباقلاوى (التمهيد) والجوينى (غياث الأمم) والغزالى (فضائح الباطنية) والشهرستانى
(نهاية الاقدام) والبغدادى (أصول الدين) .

فانهم يطالبون أيضا أن تتوافر فيه جملة من الصفات الجسدية والعقلية والأخلاقية على درجة كبيرة من المثالية . فهم لا يقبلون نظرياً على الأقل أى عجز في حواسه وبالتالي يحرمون الخلافة على الأصم والأعمى والأبكم . ولقد بلغوا حد اشتراط ألا يكون هناك ما يؤثر على هيئته الخارجية بسبب أفة عاهة من شأنها أن تقلل من هيئته ، أو تضعف من قواه التي عليه أن يوجهها جميعا للدفاع عن الإسلام . وأول الصفات العقلية المطلوبة هي العلم ، بمعنى أن يكون على دراية كاملة بالقرآن وبالسنة وبالعلوم الشرعية وبالفتون اللازمة لتدبير شؤون الدولة . أما العلماء فانهم يختلفون حول وجوب أن يكون الإمام من أهل الاجتهاد وترى غالبيتهم أنه يجب أن يكون قادراً على الاستنباط من القرآن والسنة والاجماع المبادئ القانونية التي تنطبق على كل حالة من الحالات . بينما الأحناف يعفونه من هذا الشرط ، مادام يستطيع مثل القاضي أن يعتمد على المقتى الذي تتوفر فيه صفات المجتهد بصفه ضرورية . وعلى رأس الصفات الأخلاقية ، نجد صفة « العدالة » في أوسع معانيها ، وتشتمل على التعفف في رغباته (الورع) ، الذي يحول بينه وبين سوء استغلال السلطة . واخيراً صفة النسب وهي آخر الصفات المطلوبة . فكل خليفه يجب أن يكون من سلالة قرشية (١) وعلى هذا كان رد أبي بكر على

(١) وهو شرط مختلف عليه ، فالجمهور يشترط أن يكون الإمام - أو الخليفة - من قريش وحجتهم في ذلك ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديث في هذا الشأن فروى عنه (الأئمة من قريش) وروى (الأئمة من قريش ما اذا حكموا عدلوا) وروى (ان هذا الأمر في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره) وغير ذلك من الأحاديث . ويرى الخوارج وبعض المعتزلة أنه لا يشترط أن يكون الإمام قرشياً ، وانما يستحق الإمامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربياً أو أعجمياً .

الأنصار في سقيفه بنى ساعدة بأن تكون السلطنة السياسية بيد المهاجرين القرشيين . وفي حديث رواه البخاري ومسلم قرر النبي انه ينبغي ان تظل السلطنة بيد هذه القبيلة المكية الكبرى ، طالما ان هناك رجلين يعيشان على هذه الأرض ، ولقد عني علماء العقيدة بالاشادة بأفضال قريش التي انفردت بها وبما فضلها به الله من النعم .

ولم يحظ مذهب أهل السنة أيضا في صفات الإمام بقبول ابن تيمية ، إذ لى منه مثل المعارضة التي سبق أن أبدأها تجاه الشيعة . ولم تظهر في التاريخ جملة الصفات الشخصية المتكاملة على اختلافها إلا في عصر دعاة شرعية الحكم السنن (٨٩) . فكبار الصحابة الذين تولوا الخلافة وهم أبو بكر وعمر وعثمان وطى وفي درجة أقل معاوية ، ثم عمر بن عبد العزيز ، تمكنوا وحدهم أن يجمعوا بين تفانى الزاهد ، وكفاءة المجتهد في الشريعة ، والمهارات العسكرية وحاسة الأمير السياسية . اذن تعتبر نظرية أهل السنة شرعية في الحدود التي تحدد فيها مجموعة الصفات التي تحققت بالفعل في كبار أئمة الأمة في عصر من

= وقد لاحظ الأستاذ عبد القادر عوده أن الأحاديث الواردة بهذا الصدد معناها جميعا واحد من حيث أنها جعلت الإمامة في قريش ولكن في بعضها زيادة مقبولة تقطع بأن الأمر لم يجعل في قريش مطلقاً من كل قيد ، وإنما هو لقريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره فإذا عصوه سقط حقهم في الإمامة .

كذلك نبه إلى أن جمهور الأئمة المستمسكين بشرط القرشية أجازوا خلافة المتغلب وأولم يكن قرشياً ، وفي هذا ما يناقض التمسك بشرط القرشية ، ولكنهم عللوا ذلك بالضرورة .
(باختصار من كتاب الأستاذ عبد القادر عوده : الاسلام وأوضاعنا السياسية مؤسسة الرسالة بيروت ص ١٣٨ ، ١٤٥ .

الكمال النسبي للانسان . وتتوقف هذه الشرعية حينما تتجه نظريتهم إلى تقرير الشروط الدائمة لصلاحيية الإمام . والواقع أن اشتراط صفات بهذه المثالية في رئيس الدولة يعتبر « خطأ في حق الله » وذلك باكرام خلقه على مهمة يئدة الاستحالة ، وبسلب الشريعة مرونتها عند التطبيق (١٠) . إن التشدد في هذه الشروط يشوه روح الشريعة ويدهمها بالعقم . فالواقع أنه من اليسير أن نعتمد على تعاون الأفراد أو مجموعات من الأفراد لنوفر داخل الأمة المزاوجة المتجانسة للصفات التي تجمعت في مبدأ الأمر عند فرد واحد ، والتي لا غنى عنها لكمال إدارة شؤون الدولة . وهناك طائفتان في المجتمع يشيد ابن تيمية بأهمية تعاونهما وهما « العلماء » الأئمة على الشريعة و « الأمراء » أصحاب القوة السياسية اللازمة لتطبيق الشريعة .

وآخر الصفات المطلوبة -- وهي النسب (أ) القرشي -- لا تتفق هي أيضا

(أ) ينزع ابن تيمية إلى غض الطرف عنه عند عدم توافره ، فهو لا يجذ التفاهير بالانساب ويرى أن من الفضائل التي يحض عليها الاسلام الكف عن الفخر كما قال الرسول صل الى عليه وسلم (أنه أوصى إلى أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد ولا يبغي أحد على أحد) ، فنهى بهذا عن الاستطالة على الناس والتفاخر ، فان كان الرجل ينتمى حقيقة إلى الطائفة الفاصلة كبنى هاشم أو قریش ، يخطئ إذا تناول على غيره بهذا الانتماء (لأن فضل الجنس لا يستلزم فضل الشخص ، فرب حبشي أفضل عند الله من جمهور قریش)

إقتضاء الصراط المستقيم ص ١٦٤ - ١٦٥

تحقيق الفقيه ط القاهرة ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م

ويوضح شيخ الاسلام في كتابه (منهاج السنة) أن شرط تحقق النسب لا يقوم وحده ، بل لابد من توافر شروط أخرى ، لعل أهمها الشورى استناداً إلى قول عمر رضی الله عنه (من بايع رجلاً بغير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي يبايعه)
منهاج السنة ٢ ص ٨٥

مع روح المساواة عند ابن تيمية ، ومع رغبته في تأكيد التضامن الاجتماعي الاسلامي بتحطيم النفوس السيامي أو الروحي لإكايروس أو لطائفة أو لاسرة (١) . وهو يقترب هنا من الخوارج ، ويرى أن الخوارج على خطأ حين يعلنون أنه ليس من الواجب أن يكون الخليفة من أصل قرشي ، إذا كانوا يقصدون تطبيق نظريتهم هذه على الخلفاء الراشدين ، ولكنهم على حق شرعاً إذا كان ذلك بعد موت علي الذي انتهى بخلافته عصر النزعة الشرعية للحكم السني . ولتدعيم موقفه العظيم الذي يخالف الاتجاه السني التقايدي ، استخرج ابن تيمية من كتب الحديث الصحيحة الأحاديث التي تتفق مع روح (١) الخوارج ، والتي يأمر فيها النبي بطاعة عبد حبشي - ولو كان مشوه الخلقة - ما أقام في الناس حكم القرآن (٢) .

وفضلاً عن ذلك ، كيف يمكن عملياً الاتفاق على القرشيين الذين يصلحون للخلافة ، إذا كان هؤلاء الذين يشترطون هذا الأصل لم ينجحوا في الاتفاق فيما بينهم على ذلك ؛ يقول ابن تيمية « فقلت طائفة هي جائزة في جميع رلد فهد بن مالك بن النضر . وهذا قول أهل السنة وجمهور المرجئة وبعض المعتزلة . وقالت طائفة لا تجوز الخلافة إلا في ولد العباس بن عبد المطلب وهم الرواندية .

(١) ينظر بحث الأستاذ محمد المبارك في كتابه (آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي) إذ بين خطأ لاووست في ظنه اقتراب مذهب ابن تيمية في الإمامة من الخوارج وأورد نصوصاً تدور حول قول الشيخ بوجوب اعتقاد تفضيل العرب على غيرهم وتفضيل قریش على قبائل العرب وتفضيل بني هاشم على سائر قریش ، ومن ثم فإن ابن تيمية على مذهب أهل السنة في النظر إلى شرط القرشية وليس تابعاً للخوارج الذين أسقطوا هذا الشرط كما بينا آنفاً .

وقالت طائفة لا تجوز الخلافة إلا في ولد علي بن أبي طالب . وقالت طائفة لا تجوز الخلافة إلا في ولد جعفر بن أبي طالب . وبلغنا عن بعض بني الحرث بن عبد المطلب أنه كان يقول لا تجوز الخلافة إلا لبني عبد المطلب خاصة . ويراها في جميع بني عبد المطلب وهم أبو طالب وأبو لهب والعباس والحرث وقال وبلغنا عن رجل كان بالأردن يقول لا تجوز الخلافة إلا في بني عبد شمس . وكان له في ذلك تأليف مجموع . قال ورأينا كتاباً مؤلفاً لرجل من ولد عمر بن الخطاب يحتج فيه أن الخلافة لا تجوز إلا في ولد أبي بكر وعمر خاصة » (١٣) .

هذا التضارب في الآراء يؤكد في نظر ابن تيمية الاستحالة العملية في حصر الخلافة على القرشيين .

لقد كان مذهبه أكثر تواضعاً وواقعية ومرونة . إنه لا يطالب ولي الأمر بصفات أخلاقية تزيد عما تشترطه الشريعة عادة في الشاهد . فيؤكد « الواقع أن أداء الشهادة يقتضي من العدل أكثر مما يقتضيه مزاوله الحكم » (١٤) « (أ) فالشهادة هي قبل كل شيء وظيفة فردية في جوهرها .

فإذا كان الشاهد واحداً ، عجز الناس عن التحقق من صدق شهادته ، وصار أمره موكولاً إلى الله وحده . أما وظيفة رئيس الدولة فإنها وظيفة جماعية ، تنشأ من تعاون الإمام والأمة ومن مشاركة كل فرد في تحقيق المثل الأعلى الذي تفرضه الشريعة على

(أ) نص ابن تيمية : الشهادة سبب موجب للوق .

الأمة وعلى الدولة وعلى الفرد . وإن الشروط التى تقضيها الشريعة فى الشاهد هي على درجة من المثالية مما يحملنا على أن نضع ثقتنا فى الامام الذى توافرت فيه هذه الشروط . كأن يكون على علم تام بما يؤدى شهادته فيه ، قادراً على الاضطلاع بالمسئولية ، حر التصرف ، أهلاً لصياغة قرار وتطبيقه ، جامعاً للضمانات الأخلاقية اللازمة للعدالة ، حسن السلوك ويعيش فى حدود مرتبته الاجتماعية ، متحكماً فى مشاعره الشخصية من حيث التفضيل والنفور . هذه هي الصفات التى تحقق للشريعة مرونتها كما تحافظ على كثير من مثالياتها .

أليس فى هذا ما يمكن أن يؤدى إلى أن كل من تتوافر فيه صفات الشاهد يمكن أن يكون رئيساً للأمة ، سواء كان عبداً أم حراً ، رجلاً أو امرأة (١) ، أو طفلاً ، طالما أن التعاون هو الذى يمكن الأمير من الاضطلاع بمهمته ؟ .

٤ - وظيفة الإمام

تتحدد وظيفة الإمام فى مبدأ الأمر كرد فعل لمذهب الشيعة الصحيح . ويظهر الإمام فى نظام الحلى الرئيس السياسى والمشرع الأعلى للأمة . وهو أيضاً المثل الذى يحتذى به ، والقُدوة التى يقتدى بها . ولا تتحقق الكرامة ، ولا السعادة ، لأفراد الأمة إلا بفضل الجهد الذى يبذلونه فى التشبه بإمامهم . إذن وظيفة الإمام اجتماعية وأخلاقية فى آن واحد . فهى وظيفة تنظيم وتشريع ، كما أنها ممو فى الزهد والنسك .

ولقد رأى الفارابي أن وظيفة الإمام في المدينة الفاضلة تشبه وظيفة الله في الكون ، حيث لا تبلغ العقول المنفصلة وأفلاك السماء ذروة قوتها وكماها إلا بميلها واتجاهها نحو الكائن الأول . وعلى هذا فإن رئيس الأمة ومفسر الشريعة والقائم على تنفيذها عامل الانجذاب نحو الكمال . ولقد كان هذا التصور الفلسفي الشيعي - مع بعض الاختلاف الطفيف وبعد استبعاد الجانب المكوني منه - هو عين التصور الذي نجمه عند علماء أهل السنة بعد التخفيف منه بعض الشيء ، لأنهم نشأوا مثل الغزالي على اتصال وثيق بالفلسفة اليونانية وبمذهب الشيعة . أما موقف ابن تيمية فقد كان موقف الفقيه المتعاطف (أ) مع الخوارج . فكان أبلغ ما يهمه في الموضوع هو التقيد بظاهر الشريعة . ويلاحظ أن القانون العام الاسلامي ذو نزعة حكومية صارخة . وتزداد قوة هذا الاتجاه في مذهب ابن تيمية بفضل الروح الوظيفية والموضوعية في نظامه . فيكتسب الحاكم تفوقه من فضائله الأخلاقية التي يشترطها كل من مذهب الشيعة والمذهب السني التقليدي . ولاشك أنه ينبغي

(أ) هل نحن في حاجة مرة أخرى إلى نفى صلة التعاطف الموهومة بين ابن تيمية والخوارج ؟
فها هي كتبه تضم آراء شيخ الاسلام فيهم مستنداً إلى الآيات والأحاديث ، وأشهرها الحديث الذي أورده المؤلف نفسه ، وهو مروي في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري ، يجزئ منه قول الرسول صل الله عليه وسلم عن الرجل الذي قال له «أتق الله يا محمد» فقال : «لئن يطيع الله إن عصيته ؟ أيا مني أهل السماء ولا تأمنوني ؟» (ثم قال :

«إن من ضغضى هذا قوماً يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يقتلون أهل الاسلام ويدعون أهل الأوثان ، يمرقون من الإسلام ، كما يمرق السهم من الرمية ، لئن أدرتهم لأقتلنهم قتل عاد»

أن نرى في هذا التوسع ، وفي هذه المرونة في صفات الإمام ، الأثر الواضح لمنهج ابن تيمية الأصولي ، وللأهمية التي يوليها لتقدير المصلحة والزمان ، وكذلك لتأثير روح العصر بوجه عام حيث لوحظ التدخل الكاسح للدولة في الحياة الاقتصادية وذلك كرد فعل « للجهاد » (أ) .

والواقع أن الإمام يتمتع بوظيفة اجتماعية تنطوي على ممارسه نوع من القوة القاهرة (ولاية) ، وتختلف عن وظائف الأمة الاجتماعية الأخرى لا بطبيعتها وإنما في درجتها ، وذلك بفضل القوة الكبيرة التي تتوافر لها ،

(أ) - ابن تيمية على خطأ لاووست في استدلاله ، سنتحكم إلى ماسجله شيخ الاسلام في كتبه عن الامام ووظيفته إذ يقول :

(يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلا بها ، فإن بنى آدم لآتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إل بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم) . . تنبيهاً بذلك على سائر أنواع الاجتماع ، لأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل ، وإقامة الحج والجمع والأعياد ، ونصر المظلوم ، وإقامة الحدود ، لا تتم إلا بالقوة والإمارة .

فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله ، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات ، وإنما يفسر فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياس أو المال بها . ص ١٨٤ - ١٨٦ السياسة الشرعية .

وفي موضع آخر يعدد ابن تيمية وظائف الامام ومسئولياته مستنداً إلى قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه :

(لابد للناس من إمارة ، برة كانت أو فاجرة ، ف قيل : يا أمير المؤمنين ، هذه البرة قد عرفناها ، فما بال الفاجرة ؟. فقال : يقام بها الحدود ، وتأمين بها السبل ، ويجهاد بها العدو ، ويقسم بها الفء .

السياسة الشرعية ص ٧٨ .

والعموميه الشاملة التى تتصف بها صلاحياتها^(١٦) . وتتحدد كل ولاية فى أى مذهب بغايتها (مقصود) ، لأن روح (أ) المذهب تضيف أهميه بالغه لمفهوم الغاية سواء فى عقيدته أو فى نظامه الاجتماعى والأخلاقى . وهذه الغاية هى ذات الغاية التى حددها الله للناس — إنما خلقوا لعبادته تعالى — والتى ألهمت رسالات جميع المرسلين ، ومتى جعلتها الأمة الإسلاميه مبدأ عملها ونشاطها صارت خير أمه أخرجت للناس . ويعبر عنها ابن تيمية فى مؤلفاته بألفاظ مختلفة — إن لم تكن مرادفة لها تماما ، فانها تترجم جوانب نفس الفكرة الأساسيه .

نقرا فى كتاب « الحسبه » : « ان جميع الولايات فى الإسلام مقصودها

(أ) يقول ابن تيمية (ينبغي أن يعرف الأصلح فى كل منصب ، فان الولاية لها ركنان : القوة والأمانة ، كما قال تعالى : (إن خير من استأجرت القوى الأمين) القصص ٢٦ . وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام (إنك اليوم لدينا مكين أمين) يوسف ٥٤ .

والقوة فى كل ولاية بحسبها ، فالقوة فى إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب ، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها ، فإن الحرب خدعة . وإلى القدرة على أنواع القتال ، من رى وطن ضرب ، وركوب وكر وفر ، ونحو ذلك ..

.. والقوة فى الحكم بين الناس ، ترجع إلى العلم بالعدل الذى دل عليه الكتاب والسنة ، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام .

.. فالواجب فى كل ولاية ، الأصلح بحسبها .. كما سئل الإمام أحمد : عن الرجلين يكرران أميرين فى الغزو ، وأحدهما قوى فاجر ، والآخر صالح ضعيف ، مع أيهما يفرى ؟ .

فقال : أما الفاجر القوى فقوته للمسلمين ، وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين : يفرى مع القوى الفاجر) .

السياسة الشرعية ص ٢٦ - ٢٨ .

أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا (أ) وأن يسود في هذه الأرض حكم العبودية^(١٧) الحقيقية لله . ونجد نفس الفكرة على رأس نفس الكتاب^(١٨) في عبارات قريبة الشبه : « جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا - لأن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك ، وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل . وعليه جاهد الرسول والمؤمنون قال الله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » وقال تعالى « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ، وقال : « ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت »^(١٩) .

وكتب في موضع آخر ان غاية كل ولاية هي قبل كل شيء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبذكر ابن تيمية ان غاية الولاية هي تحقيق سعادة الناس المادية والروحية والغاية العظمى للولاية هي إقامة العدل . وبينما لا يعنى الحكم السلطاني إلا بتوفير الحاجات ذات الطابع المادي ، فان مهمة الإمام العادل ان يضع الشريعة^(٢٠) موضع التنفيذ باعتبار انها الضمان للسلام الاجتماعى ولحقوق الأفراد^(٢١) . وبهذا المعنى قيل : « إن الله ينصر الدولة العادلة وان كانت كافرة

(١) وباقي النص في كتاب «الحسبة» كالآتي :-

(...) قال الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق لذلك وبه أنزل الكتب وبه أرسل وعليه جاهد

الرسول والمؤمنون .

ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة . ولكن الله لم ينزل الشريعة وحدها وإنما ضم إليها تأييد « السيف والحديد » (١٠٣) (أ) فالولاية إذن يجب أن تتضمن ممارسة سلطة القهر الفعلية التي ترغم الغير على الخضوع للشريعة . ولما كانت الإمامة في حقيقتها « ولاية » فهي في جوهرها « شوكة » ، وهي بعبارة أخرى سلطة وسيطرة (« ملك » و « سلطان ») (١٠٤) . وأى مدع حتى ولو كان خير رجال زمانه أو كان معصوماً لا يتمكن من منازعة الإمامة شرعاً إلا إذا امتلك هذه القوة الفعلية . ألم تراجع الشيعة ذاتها بصفة دائمة بسبب عجزها عن الحصول أو عن المحافظة على هذه القوة القاهرة العليا التي لا تنفصل عن جوهر الدولة ؟

إن « الولاية » ولو كانت دنيوية الزعة - هي منزلة دينية ، ومن الصالحات التي يتقرب بها الإنسان إلى الله ، ومن أعظم الأعمال ثواباً عند الله ، ويلتزم كل فرد بالتهوض بها بقدر استطاعته لأن المراتب والكفاءات الاجتماعية تخلق الواجبات . وهكذا تتضح ضخامة الواجبات التي تقع على حاتق الإمام . و فان الخلق عباد الله والولاية نواب الله على عباده ، وهم وكلاء

(أ) ربما يقصد المؤلف تفسير شيخ الاسلام لقول الله تعالى (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) سورة الحديد آية - هـ ، فالمقصود من إرسال الرسل وأنزال الكتب ، أن يقوم الناس بالقسط ، في حقوق الله ، وحقوق خلقه . ثم قال تعالى (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب) .

فن عدل عن الكتاب قوم بالحديد ، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف .

العباد على نفوسهم فقيهم معنى الولاية والوكالة . والولاية دليل على ثقة الله بصاحب الولاية الذي عليه أن يوفى بحقها على أحسن وجه وإلا كانت يوم القيامة خزيا وندامة لكل من لم يقم بحقها تجاه رعاياه . وقد أجمع المسلمون على معنى هذا . فإن الوصى على اليتيم ، وناظر الوقف ، ووكيل الرجل فى ماله عليهم أن يتصرفوا بالأصلح فالأصلح (١٠٥) .

والإمام راعى الأمة (١٠٦) . أعلن النبى ذلك صراحة فى حديث شهير : كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالإمام الذى على الناس راع ومسئول عن رعيته . والمرأة راعية فى بيت زوجها ومسئولة عن رعيته . والولد راع فى مال أبيه وهو مسئول عن رعيته . والعبد راع فى مال سيده ومسئول عن رعيته . وفى روايه أخرى رواها معاويه يشبه الإمام « بأجير (أ) » الأمة الأول وفى موضع آخر يشبهه « بالقاضى الأعظم » . فوظيفه الإمام إذن لا تختلف عن الوظيفة الموكولة إلى أى فرد من افراد الأمة إلا من حيث الدرجة فقط ، فكل فرد فى الأمة فى ذمته « امانه يبغي أدائها وعليه واجب هو إقامه العدل وكل فرد يعتبر راعياً وقاضياً حتى المدرس المتواضع الذى يعطى للاطفال درسا فى الكتابه » . ولهذا نقل الإمام ابن حنبل فى مسنده

(أ) ربما يعنى ما أورده ابن تيمية عن دخول أبو مسلم الخولاني على معاوية بن أبى سفيان ، فقال : السلام عليك أيها الأمير . فقالوا : قل السلام عليك أيها الأمير . فقال : السلام عليك أيها الأمير ، فقالوا : قل أيها الأمير . فقال معاوية : دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول . فقال : إنما أنت أجير ، استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها .. الخ .
السياسة الشرعية ص ٢٤ .

أن النبي قال : « إن أحب الخلق إلى الله إمام عادل وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر » (١٠٧) .

وبناء على ذلك تتسع إمتيازات الإمام واختصاصاته . فهو أولاً وقبل أى شخص آخر أصلح من يؤم الصلاة ويقود الجهاد . هاتان الوظيفتان اللتان على رأس الواجبات الإسلامية تثبتان منزلة الإمام الرفيعة فى الدولة دون حاجة إلى الالتجاء إلى مظاهر تقليد الخلافة . أو التمتع بامتياز « المقصورة » ، أو ذكر اسمه فى الخطبة . والواقع أن ذكر اسمه فى الخطبة لم يرد بشأنه نص فى الشريعة ، برغم أنه فى حقيقته بدعة غير مذمومة ، وإنما لا يجوز العمل به إلا بقدر ما تفرضه الضرورة (١٠٨) . فالإمام مسئول عن الوفاء بجميع الواجبات الدينية التى تعتبر شعائر الإسلام : مثل الصيام ، وأداء الحج والأعياد الشرعية ، وجمع الزكاة ، وتطبيق الحدود ، وتوزيع أموال الأمة توزيعاً عادلاً (قسم الأموال) ، وحسن إدارة الخدمات العامة ، وأخيراً صرامة الأحكام الاجتماعية والاقتصادية التى تضمن لكل فرد المحافظة على شخصه وشرفه وماله . وهذه مهام دنيوية وآخروية فى آن واحد . وسوف يحاسب الله الإمام على رفاهيه شعبه المادية ، وعن استقسامه أحواله الدينية والأخلاقية (٣٠٩) . ولقد كرر ابن تيمية لفظاً أثار تفسيره خلافات كبيرة ، فقال إن الإمام (أ) « ظل الله فى الأرض » (١١٠) .

(أ) ذكر ابن تيمية هذه العبارة فى مجال بيان ضرورة الإمامة كما بينا آنفاً (ص ٢٢١) فقال : ولهذا روى (أن السلطان ظل الله فى الأرض) (ويقال) ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان) ، والتجربة تبين ذلك ، ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض =

ومع ذلك فإن الإمام من غير معاونة الأمة له لا بد وأن يفشل في الوفاء بمهمته . إذ أن أول واجباته أن يعتمد على الشورى^(١١) . فقد غلق القرآن إدارة شئون المسلمين على مشورتهم . وأوصى النبي بذلك في أحاديث عديدة وردت في الأثر السنن ، وكذلك فعل علي بن أبي طالب . وينبغي على المؤمنين أيضاً أن يتناصحوا فيما بينهم ، وأن يرشد بعضهم بعضاً بروح أخوية . وواجب الشورى ، مقرر بالإجماع في دراسات القانون العام . ولكن ابن تيمية يريد أن تكون هذه الشورى أكثر فاعلية وأوسع شمولاً . فعلى الإمام أن يأخذ برأى العلماء ، بالإضافة إلى رأى جميع الممثلين المفوضين من الرأى العام ، ورأى جميع الطبقات الاجتماعية التى يهمها الأمر ، ورأى جميع من هم على مستوى تقديم مشورة مؤيدة بالبراهين . ولقد كان ابن تيمية يميل دائماً إلى إفساح مكان لعلم غير ذوى الاختصاص ، وعدم إهمال دور المتواضعين فى الأمة ، وإذا كانت هذه الشورى قد تبدو أحياناً وكأنها استفتاء للرأى العام ، فإنه يمكن التضييق من نطاقها إلى حد كبير إذ من حق الإمام إذا رأى فى ذلك مصلحة أو ضرورة - ألا يستشير غير فقيه واحد يضع ثقته^(١٢) الكاملة فى علمه وفى إمامته (١) ، وهكذا اتاح مذهب ابن تيمية للإمام

= وأحد بن حنبل ، وغيرهما ، يقولون «لو كان لنا دعوة مجابة لدعوناها للسلطان» .
السياسة الشرعية ص ١٨٥ .

(١) وهذه الفكرة الخاطئة أيضاً تدل على قصور فى فهم اللغة العربية واستيعابها ، فلم يقل ابن تيمية ذلك ، بل قال بعد تقديمه آيات الشورى «آل عمران ١٥٩ ، الشورى ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، النساء ٥٩» . (وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون ، فينبغى أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه ، فأى الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - عمل به ، كما قال تعالى (فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر =

وخصة شرعية ألا يرجع إلا إلى سلطة شيخ واحد من شيوخ الإسلام ،
رغم أن مذهبه يضمم عداء مستحكما لفكرة إقامة إكليروس رمعى . وفضلا عن
ذلك فإن الإمام بمعاونة المفتى لا يقوم بوظيفة تنفيذية فحسب ، وإنما يضطلع
أيضا بوظيفة تشريعية واسعة السلطات تتفق مع منهج ابن تيمية الأصولي
الذى يطالب بإجراء موامة دائمة للشريعة وزيادة مرونة القانون العام زيادة
مضطردة كما سنرى (١١٣) .

٥ - نواب الامام

لم تحدد الشريعة عدد الولايات ، فالإمام هو الحاكم الوحيد في توزيع
الولايات وتقسيم الصلاحيات بين نوابه . ولا تخضع قراراته إلا لمساعدة
واحدة هي اعتبار المصلحة والظروف والعرف - وفوق كل هذا - الكفاءة
الوظيفية . يقول ابن تيمية (١١٤) : « عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده
المتولى بالولاية يتلقى من الأنفاظ والأحوال والعرف ، ليس لذلك حد في
في الشرع . فقد يدخل في ولاية في بعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل في
ولاية الحرب في مكان وزمان آخر وبالعكس . وكذلك الحسبة وولاية
المسال . وإذا كان كذلك فولاية الحرب في عرف هذا الزمان في هذه البلاد
الشامية والمصرية تختص بأقامة الحدود التي فيها إتلاف . مثل قطع يد السارق

= ذلك خير وأحسن تأويلا .

السياسة الشرعية ص ١٨٢ .

وينظر كتاب صديقنا الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا :

في النظام السياسي للدولة الإسلامية (الشورى ص ١٨١-١٩٩) ط المكتب المصرى الحديث

وعقوبة المحارب ونحو ذلك : وقد يدخل فيها من العقوبات ما ليس فيه اتلاف كجلد السارق. ويدخل فيها الحكم في المخاصمات والمضاربات ودعاوى التهم التي ليس فيها كتاب وشهود، كما تختص ولاية القضاء بما فيه كتاب وشهود وكما يختص باثبات الحقوق والحكم في مثل ذلك ، والنظر في حال نظار الأوقاف وأوصياء التماسي وغير ذلك مما هو معروف . وبلاد أخرى كبلاد المغرب ليس لوالي الحرب حكم في شيء ، وإنما هو منفذ لما يأمر به متولى القضاء . وهذا اتبع للسنة القديمة ولهذا أسباب من المذاهب والعادات المذكورة في غير هذا الموضع ، وهكذا استكمل ابن تيمية تحظيم النزعة الشككية التي تمسك بها العلماء السابقون في القانون العام السني والذين يبدو أنهم إنما أرادوا أن يجمدوا مقدما حدد ولايات الدولة الإسلامية ، وقاموا بحصر نظري بحت للنواب الذين بدا لهم وكأن إرادة الله ورسوله قد قضت بوضعهم إلى جوار الخليفة .

رأى ابن تيمية أن هناك وظيفتين إسلاميتين دما إلى إعادتها مع منحها كامل سلطاتها واختصاصها ، أولا القاضي^(١١٥) باعتبار وظيفته وظيفته تحكيم وهو من الناحية الاجتماعية مفسر الشريعة المفوض الوحيد ، ومع ذلك فهو يستمد سلطته من الإمام الذي يحدد اختصاصاته أيضا ، وثاني هاتين الوظيفتين هو المحتسب^(١١٦) الذي يميل إلى أن يصبح المندوب التنفيذي لقرارات القاضي « اما المحتسب فله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاية والقضاة وأهل الديوان ونحوهم ... فعلى المحتسب ان يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها ، ويعاقب من لم يعمل بالضرب والعبس ، واما القاتل قاتل غيره ، ويتجاهد الأئمة والمؤذنين ، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الإمامه أو خرج عن الأذان المشروع ألزمه بذلك واستعان فيما يعجز

عنه بوالى الحرب والحكم وكل مطاع يعين على ذلك . » وبأمر المحتسب بالجمعة والجماعات وبصدق الحديث وأداء الأمانات ، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة وما يدخل فى ذلك من تطفيف المكيال والميزان والغش فى الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك (١١٧) .

ويتمتع الإمام بحرية كبيرة فى إختيار معاونيه . وهنا أيضا يتميز مذهب ابن تيمية الاجتماعى السياسى بنفس الاتجاه إلى توسيع سيطرة الدولة ، وإلى زيادة المرونة فى إختصاصات الحاكم . ومن المبادئ المعروفة فى القانون السنى انتخاب بعض الموظفين عن طريق الأمة مثل أئمة المساجد . ويسلم بذلك أبو يعلى فى « الأحكام السلطانية » . وتبيح مبادئ ابن تيمية للحاكم وحده حق تعيين معتمدى الدولة *agents d'Etat* ، ولكنها لا تسمح لنواب الإمام الرئيسيين الا باختيار الموظفين المرؤوسين على أساس المصلحة . كما أن ازدياد سلطه الإمام يؤدى الى زيادة التزاماته بنفس القدر . وإذا عين معاونيه ولم يأخذ فى اعتباره سوى استلطافه الشخصى أو روابط القرابة أو الموافقه فى البلد أو المذهب أو الجنس كان خائنا للامانة . « لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين ، قدموا فى ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد ، وكان من يطلب رياسة نفسه ، يؤثر تقديم من يقيم رياسته » (١١٨) وبالعكس فعلى الإمام أن يحذر من كل من يكون فى طموحه السعى إلى وظيفة . ففى أحاديث كثيرة يأمر النبى بألا يعهد بولاية عامة إلى من يطلبها (١١٩) . ولقد تقرر هذا المبدأ فى دراسات القانون العام التقليدية ، وتجلى فى تراجم الفقهاء والقضاة بطرائف كثيرة ، ثم أخذ به ابن تيمية وأضفى إليه من الأهمية بقدر ما كان حكم المالك بصفة خاصة يفسح المجال أمام المطامع والمنافسات الشخصية .

« والمهم في هذا الباب معرفة الأصلح ، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود
الولاية ، ومعرفة طريق المقصود ، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر (١٢٠) »
على الإمام إذن البحث عن المرشح الذي تتوافر فيه جملة الصفات الضرورية
للاضطلاع بالولاية على أحسن وجه . فإذا توافرت في مرشحين عديدين صفات
على درجة واحدة ، وكان من العسير أن نحدد منهم من هو أصلح للقيام
بالولاية ، لجأ الإمام إلى الاقتراع بينهم (١٢١) وهكذا فعل سعد بن أبي وقاص
يوم القادسية بينما كان الجميع يتنافسون على شرف آذان الصلاة . ولما كان
الإمام وهو في هذا التردد عاجزاً عن تعيين الولي بمقتضى أمر إلهي ، فانه
يستمسك لفعل من أفعال الله وهو في هذه الحالة . قرار الاقتراع . ومع ذلك فان
الإمام لا يوفق دائماً إلى المرشح الأمثل ، فتكون مهمته مراقبة حسن إدارة
الولاية بأفضل الطرق المتوافرة لديه مراقبة دائمة . فيعين على رأس حملة
عسكرية القائد الأوفر مهارة حتى ولو كان فاجراً ، ويفضله على المسلم الذي
لا تتوفر فيه نفس المهارة وان كان أميناً . « فأما الفاجر القوي فقوته للمسلمين
وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على
المسلمين (١٢٢) » (أ) والواقع أن على الإمام ألا ينسى أنه ثبت دائماً عبر

(١) هذا رأى الإمام أحمد - كما سبق الإشارة - إذ سئل عن الرجلين يكونان أميرين في
الغزو ، وأحدهما قوى فاجر والآخر صالح ضعيف ، مع أيهما يعزى ؟ فقال ، أما الفاجر
القوي فقوته للمسلمين ، وفجوره على نفسه ، وأما الصالح الضعيف ، فصلاحه لنفسه ، وضعفه
على المسلمين ؛ يعزى مع القوى الفاجر .

التاريخ أن الله نصر الإسلام برجال ذوى مهارة لكنهم كانوا فجرة ولا أخلاق لهم (١٢٣) (أ) .

والإمام مفوض فى حالة القوة القاهرة (الضرورة) أن يعين مرشدين لا تتوافر فيهم الصفات المطلوبة إذا لم يجد غيرهم . وعندئذ يكون من واجبه أن يبذل كل ما فى استطاعته لكي يحقق للامة فيما بعد أكبر قدر ممكن من الفائدة التى تترتب على حسن إدارة الولاية . « كما يجب على المعسر السعى فى وفاء دينه ، وإن كان فى الحال لا يطلب منه إلا ما يقدر عليه ، وكما يجب الاستعداد للجهاد ، باعداد القوة ورباط الخيل فى وقت سقوطه للعجز ، فان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » (١٢٤) .

ونمة مبدأ يمكن الإمام من أن يحقق حسن إدارة الولاية ألا وهو الاعتماد على التعاون « وإذا لم تتم المصلحة برجل واحد ، جمع بين عدد ، فلا بد من ترجيح الأصاح ، أو تعدد المولى ، إذا لم تقع الكفاية بواحد تام (١٢٥) » فإذا مزج التعاون بين قدرات أو طبائع مختلفة ، تحقق الحل (ب) الوسط وهو الحل

(أ) من أين أتى المؤلف بهذا التعميم لنا فى لحقائق التاريخ ؟ ..

(ب) ربما يصبح نقل فكرة ابن تيمية فى هذا الموضع أدق فى التعبير عما يقصده ، فقد رأى شيخنا أن المتولى الكبير إذا كان خلقه يميل إلى اللين ، فينبغى أن يكون خلق نائبه يميل إلى الشدة ، وإذا كان خلقه يميل إلى الشدة ، فينبغى أن يكون خلق نائبه يميل إلى اللين ، ليعتدل الأمر . ولهذا كان أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، يؤثر استنابة خالد ، وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يؤثر عزل خالد ، واستنابة أبى عبيدة بن الجراح رضى الله عنه ، لأن خالداً كان شديداً كعمر ، وأبا عبيدة كان ليناً كأبى بكر ، وكان الأصلح لكل منهما أن يولى من ولاه ، ليكون أمره معتدلاً ، ويكون بذلك من خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذى هو معتدل ، حتى =

الذى يرتضيه الإسلام ، لهذا لما ولى أبو بكر وعمر رضي الله عنها صارا كاملين في الولاية . واعتدل منها ما كان ينسب ان فيه إلى أحد الطرفين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم من لين أحدهما وشدة الآخر حتى قال فيهما النبي صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » . وظهر من أبي بكر من شجاعة القلب في قتال أهل الردة وغيرهم ، ما برز به على عمر وسائر الصحابة رضي الله عنهم أجمعين (١٢٦) .

وهذه الاعتبارات تفسر بالصفات الواجب توافرها في من يشغل الولاية . ويلخص ابن تيمية هذه الصفات بعد أن بحث الموضوع في بحث مفقود اليوم (١٢٧) . وذلك في حديثه عن القاضي الأمثل (المطلق) طبقاً للنموذج الذى حدده النبي . إذ يلغى على كل من يقوم بولاية أن يكون في آن واحد « عالماً » و « عدلاً » و « قادراً » (١٢٨) فإذا غابت صفة من هذه الصفات الثلاث وقع « الخلل » في النظام الاجتماعى وتنبئ الصفات المطلوبة في كل « وال » على الكفاءات الفنية (قوة) وعلى الولاء (الأمانة) (١٢٩) . ويقصد بلفظ « القوة » في مجال القضاء معرفة القرآن والسنة وكذلك توافر القدرة الشخصية على تنفيذ الأحكام ، ويقصد به في فن الحرب والشجاعة والخبرة ، العلم المتحصل عن الخديعة لأن « الحرب خدعة تقتضى إجادة الكر والفر والضرب والرمي والطعن ، وتتلخص الأمانة في خشية الله ، وتنطوى على

= قال النبي صلى الله عليه وسلم : « أنا بنى الرحمة وأنا بنى الملحة » . وقال : « أنا الضحوك القتال » وأمه وسط ، قال الله تعالى فيهم (أشداء على الكفار رحماء بينهم) وقال تعالى (أدلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) .

الشجاعة في وضع الأحكام الشرعية موضع التنفيذ دون إمارة أى انتباه لمفريات الناس . فضلا عن أن خير الولاية من يضم في صفاته بين اللين والشدّة ، والرحمة والقسوة ، وباختصار جملة الفضائل التي تكون رابطة الجأش ومحو النفس (الحلم) . « لأن ممارسة السلطة لا تعتمد فحسب على القوة الفاشمة (القهر) وعلى « الرهبة » التي تثيرها وإنما تضم إلى جانب ذلك « الإحسان ، بما يشيعه من « رغبة ، و « حب » .

ويقع على عاتق كل مسلم يقوم بوظيفة عامة التزامات مماثلة لالتزامات الإمام أى رئيس الأمة . فعليه الاضطلاع بعمل ديني وإن كانت صلاحياته في ظاهرها غير دينية ودنيوية . فالواقع أن « جميع هذه الولايات هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية ، فأى من عدل في ولاية من هذه الولايات فساها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان فهو من الأبرار الصالحين . وأى من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين (١٣٠) ، وتعتبر كل هذه الولايات واجبات اجتماعية (فروض كداية) تصبح فروضا عينية ومطلقة إذا لم يتوافر من يقوم على تنفيذها على خير وجه ، وذلك بالنسبة لمن لديهم أهلية إدارتها . ولكن الخط الذي يفصل بين هذه الوظائف العامة وبين الوظيفة الفردية داخل الجماعة والتي لا تكافئ عنها الدولة ليس بالوضوح الكافي . فحين تحتاج الأمة إلى خدمات المزارعين والنساجين والبنائين وغيرهم من الفنيين . يجب على الإمام أن يحول هذه المهن من التزامات جماعية لتصبح فروضا عينية والزامية ؛ وعليه أن يجبر من أراد التدخل عنها على القيام بها لحساب الدولة على أن يدفع اليه أجراً عادلاً . وبناء عليه فإن فرق الجيش التي تقوم « بالجهاد » تحتاج في كثير من الأحيان الى مزارعين ليحراثوا لهم

الأرض وهنا يكون على الإمام أن يجبر عدداً من المزارعين ليقوموا بهذه الوظيفة الاجتماعية مقابل أجر عادل ، على أن يحتفظ الإمام بدور الحكم ويسهر على ألا تقوم هذه الفرق من جانبها بأى عمل ضار .

وهنا تتجلى فاعلية وسائل المراقبة والعقوبات التى تدخل فى سلطة الامام ضد الولاة الذين أخذوا بواجباتهم مثل « الوالى على مال اليتيم ، وناظر الوقف ، والوكيل غير الشريف الذى لا يحنن نفسه فى خدمة المهمة الموكولة إليه وإنما يستخدمها لمصلحته الشخصية (١٣٢) » . وعلى الامام أن يحرم عادة قبول الهدايا « الهدايا غلول » وتسمى أيضاً « برطيل » لأنها تشبه حجرة طويلة ومستطحة توضع فى فم الموظف حتى لا يتكلم (١٣٣) » . ولهذا فان ابن تيمية يذكر الولاة فى كتاب السياسة الشرعية بالوفاء بواجباتهم ، ويدعوا الامام إلى وضع نظام للعقوبات يطبقه عليهم ويتسم بالشدّة والقسوة مما يوضح القوة المدهشة التى يمنحها (أ) القانون العام السنّى لرئيس الأمة . ولقد كان العزل والحبس ومصادرة الأموال حتى الهدايا ، وتوسيع نطاق المسئولية الجماعية من أساليب القمع التى استخدمت عبر التاريخ بكثرة ومع ذلك فلم يكن لها دائماً الضمانات الشرعية التى كان ابن تيمية يهدف الى تحقيقها .

(أ) يردد لاووست اسم (القانون العام السنّى) بينما الذى يقصده ابن تيمية هو روح الاسلام وقد دأب المستشرقون إلى تقسيم الإسلام إلى سنى وشيعى ، وربما يخضع مؤلفنا لهذا التمييز ، فأخذ فى توسيع الشقة بين الفريقين ، وانقاد لسيطرة الألفاظ فتحكت فى تعبيراته على حساب المدلول .

٦ - واجبات الرعية نحو الامام

أول الالتزامات التي تقع على عاتق الرعية نتيجة البيعة هي « الطاعة » . ولكن الطاعة لا تكون إلا لله ولرسوله . وهذا الازدواج لا يخرجها عن كونها طاعة واحدة . والواقع أن النبي قد بين رسالة ربه وعاشها باخلاص وتوافق كامل بحيث أن طاعته تعتبر طاعة لله . وينبغي أن تكون هذه الطاعة مطلقة وكاملة وغير مشروطة . وتتلشى اللامعقولية عن هذه الطاعة بمجرد إدراك حكمة المبدأ القرآني العميقة . إن مثل هذا التصور بما انطوى عليه من نزعة فردية يجعل المؤمن لا يعرف في النهاية سيداً آخر غير ضميره طالما أن الاسلام لم يعين له سلطة مفسرة ومفوضة . ويبدو هذا التصور كأنه يدعم ويؤيد المعارضة الدائمة ، وبالأحرى يشجع على الترد والعصيان . والحقيقة أنه ليس هناك شيء من ذلك . فمن الصعب أن نبالغ في أهمية الولاء السياسي للحاكم أكثر مما فعل « منهاج السنة » . والواقع أن ابن تيمية قد استخرج شكلاً ثانياً للطاعة^(١٣٤) يتصف بالنسبية والشرطية وهو ملازم للمسلم تجاه سلطات الأمة الادارية وتأسس هذه الطاعة على (أ) الشكل الأول .

ولم يفتقر هذا الرأي إلى دليل شرعي^(١٣٥) . فالقرآن أولاً في آياته

(أ) ينبغي ألا ننسى الظروف السياسية التي عاش فيها شيخ الاسلام فقد عاصر الحروب الصليبية في نهايتها واشترك بنفسه في حرب التار ، ولذا أثر الخض على الطاعة وتماسك المجتمع الاسلامي في وجه الأعداء ، ولم يكن به حاجة لأثارة اعتراضات على الأمراء مادامت الأحكام الاسلامية هي السياسة ، الا فيما ندر ، إذ يروى لنا التاريخ أنه اشترك في تعزيز بعض أصحاب الحانات وردع العصاة .

الشهيرة عن أولى الأمر قد توجه بأمره إلى الحكام وإلى الرعية على السواء وطالبهم بطاعة الله ورسوله وأولى الأمر وفي الحديث والأثر نرى الذي والعصاة يدعون إلى الولاء والوفاء تجاه السلطات الإدارية في الأمة. ولكن العقل مزوداً بالخبرة والاعتبارات العملية يلتقد بسهولة أساس هذا المبدأ القرآني (أ). فان المحافظة على وحدة الأمة وعلى السلام الاجتماعى لا تقل أهمية ووجوباً عن مراعاة العدل واحترام حقوق الأفراد . كما أن الاستياء الذى وصم به مذهب الخوارج يثبت أنه ليس من حق أى فرد كائناً من كان أن يفصل عن الأمة « ولو بمقدار شبر » . فكل عضو اجتماعى يحتاج إلى تفاعل سياسى ، كما أن الخاضوع لقانون شرعى وأخلاقى يقتضى نظاماً خارجياً قاهراً . ويتحقق للامة فى تماسكها الداخلى الكامل الشرط الأول لتوسعها الدينى الذى صار فى نظام الحكومة الدينية الكليانية *totalitaire* الاستعمارية أحد واجبات الامام الأساسية . وأخيراً يرجع فشل المسلمين خلال مراحل التاريخ إلى روح التمرد التى اتصفوا بها ، بينما كان فى التطبيق الدقيق للنظام السياسى الشرعى خلاصة العوامل التى يترتب عليها النصر والرخاء . ولقد دفعت هذه الاعتبارات الشرعية والعقلية بآبن تيمية إلى أن يضاعف من أهمية واجب الخاضوع لولى الأمر الذى كان أهل السنة يتجهون إلى الأمر به نظراً لولايتهم الاختيارى (١٣٦) .

(١) أغفل لاووست فى هذا التعبير - أو بمعنى أدق لم يدرك معنى الآيات القرآنية والأحاديث المتصلة بطاعة الله ورسوله وكان عليه - وهو الباحث الواسع الاطلاع - الرجوع إلى التفسير وحديث (لا . ماصلوا) أو أقاموا فيكم الصلاة ، إلى جانب رأى ابن تيمية بهذا الصدد . (راجع نظرية الخروج عند أهل السنة - بكتاب نظرية الخلافة فى الفكر الاسلامى للمراجع)

ولقد كان فهم ابن تيمية لواجب الطاعة مختلفاً في روحه عن سبقه . فهو لا يرى الطاعة خضوعاً واستسلاماً وسلبية ، وإنما يرى فيها إحدى صور الالتزام الذي يقع على طائفة كل فرد بأن يشارك في حياة الأمة مشاركة فعالة وفي إدارة الدولة إدارة تعاونية . أن التوافق الفكري بين الامام وبين رعيته ينبغي أن يسود . لأنهم جميعاً يعملون من أجل مثل أعلى واحد ، كل منهم يخدمه في حدود إمكانياته وفي حدود وظيفته . ويبدو أنه يتعين على المؤمن أن يكون له موقف واحد في طاعته سواء كان أمام نص ديني أو أمام السلطة العليا في الأمة . كما أن الهدف من « الاجتهاد » هو التوصل الى « تقليد » شرعي هو تقليد النبي . والغاية من الطاعة التي تلزم بها تجاه الأمير هي أن نجعل تدريجياً من هذا السلوك خضوعاً ناقداً وكاملاً للشرعية^(١٣٧) .

وهذه الطاعة السياسية هي في جوهرها طاعة ناقدة . والرأي العام لا يفقد شيئاً من حقوقه . وإذا كان ابن تيمية يطالب بتنظيم السلوك الشخصي لما ذلك إلا لكي يمنع الفرد الكثير من الحقوق . فعلى كل مسلم أن يقدم « النصيحة »^(١٣٨) للامام ولكل فرد عادي في الأمة . إذ يصف القرآن المؤمنين بأنهم إخوة متضامنون متعاونون فيما بينهم ويتبادلون النصيحة الصادقة . ورغم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوماً فقد كان يستشير أصحابه . ويقضي اجماع السلف بالاعتداء به . ولقد كرر الحسن البصري^(١٣٩) قوله ثلاثاً « الدين النصيحة » وهذا المبدأ يتفق مع مبدأ التفاني الجماعي الذي كان يدير إليه هذا الرائد الصوفي . والنصيحة تمثل الموقف الوسط بين فكرة الشيعة عن « الكتان »^(١٤٠) وبين الثورة المسلحة (الخروج)^(١٤١) عند الخوارج . وهي ترتبط بالأحكام العامة التي تلزم كل عضو في الأمة بأن

بأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكر ، وأن يحمل الدعوة ، الأخلاقية و « الوعظ » الأخوي . وهذا النصيح المخلص يكون في كل مجالات نشاط الدولة حيث يتوافر لدى الفرد الرأي الصحيح المؤيد بالوثائق مثل الحقوق الأميرية وتوزيع الأموال على الأمة ، وتعيين الموظفين العموميين ، وتطبيق الحدود والتعازير ... الخ . والنصيحة أكثر من ضمان ممنوح للرأي العام ، بل هي تأكيد لا لحق كل فرد وإنما لواجبه في أن يشارك في العمل الجماعي . ويمكن أداؤها خارج حدود الإسلام . فقد بعث ابن تيمية برسالة إلى ملك قبرص على أنها نصيحة مغلصة إذ لم يكن يستهدف سوى خير الملك وخير رعيته ، مقتدياً في ذلك بالنبي حين أرسل إلى أمبراطور بيزنطة وإلى نجاشي الحبشة (١٤١) برسائله بعد بعثته .

ومع ذلك فحق العصيان قائم ولكنه محدود للغاية . ولقد تساؤل علماء المسلمين كثيراً عن الحدود التي يباح فيها الخروج على الإمام « الفاسق ، أو « الجاهل » (١٤٢) ، وفي هذا الموضوع ثلاثة أقوال : موقف الخوارج والمعتزلة والزيدية . وبعض فقهاء أهل السنة الذين ينكرون له أية طاعة ، ويذهبون إلى حد الدعوة إلى الثورة المسلحة . وكذلك الشيعة فاتهم بأمور بمعصية الإمام الجائر (١٤٣) . وهناك مجموعة ثانية من الفقهاء تفرق بين الإمام الأكبر وبين الزواب الذين يمكن عصيانهم في حالة مروقهم أو عدم ثبوت أهليتهم . ولكن هذا التمييز أنكره ابن تيمية لأن النائب باعتباره يمثل الإمام لا يمكن طرده إلا بالقوة ، وأن الشر الذي ينشأ عن محاولة طرده أكبر من شر الإبقاء عليه نتيجة تعريض السلام الاجتماعي للخطر ، ولقد رأى ابن تيمية من الحكمة أن يدعو مع غالبية أهل السنة وأهل الحديث وكبار الأئمة ، إلى وجوب

طاعة الأحكام النجزة (أ) والجهلة في الحدود التي لا تعتبر فيها أوامرهم مخالفة صريحة لأمر من الله ورسوله^(١٤٤) . ويجب لكي يصبح العصيان مباحاً أو واجباً أن تكون قرارات الإمام مخالفة تماماً لأحكام شرعية تستند إلى نص صريح من القرآن والسنة واجماع السلف .

والواقع أنه من الميسور دائماً التأكد من مخالفة الأوامر السلطانية للأحكام الشرعية . ولم يأمر الله الناس بالثورة وإنما حذرهم من طاعة بغير تبصر . ألم يقل : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ، ولقد رأينا أن الإمام في حاجته إلى صفة العدل أقل من حاجة الشاهد إلى هذه الصفة ، لأن أعمال الإمام تخضع لرقابة الرأي العام . فاذا وقع منه قصور في تطبيق الشريعة كانت الرعية متضامنة معه في المسؤولية استناداً إلى واجب التعاون الذي يربطها برؤسائها . » والفسق ، لا يؤدي إلى بطلان جميع الأعمال ولا يبرر الطرد من الجماعة . والظلم لا يمنع من الأمر والتصرف بما يتفق مع تعاليم الله . إن مزاوله الوظيفة الإجتماعية لا تكون بالضرورة مبطنة بنحصال من يشغلها . وبهذا أدخل ابن تيمية في مذهبه التفرقة الجوهرية بين سلوك الإمام الخاص ، والذي

(أ) أخطأ لاووست في هذا الحكم ، فإن ابن تيمية يوازن بين الضررين ويختار أخفهما أو أقلهما .

ولعل العبارة السابقة التي استخدمها المؤلف تصحح ماذهب إليه ، وذلك بقوله (إن الشر الذي ينشأ من محاولة طرده أكبر من شر الإبقاء عليه .. الخ ..) ويعبر بذلك عن فهمه لما يقرره شيخ الاسلام بأن الواجب تحصيل المصالح وتكليفها ، وتعطيل المفساد وتقليها ، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدهما ، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدهما ، هو المشروع . ص ٦٣ السياسة الشرعية .

وقد التزم بهذه القاعدة علماء أهل السنة في قضية الخروج على أئمة الجور .

يتحمل وحده نتائجه ، وبين التنفيذ الخارجى والاجتماعى للشريعة الذى يجب أن يكون له كل الاعتبار فى نظر الأمة . ومن الجدير بالملاحظة أن ابن تيمية قد ضرب صفحا عن (أ) مسألة شرعية عزل الامام التى تعرضت لمناقشة دقيقة من جانب أهل السنة ، الذين بلغوا فيها حداً أن أكدوا نظرياً أن الأمة التى عينت الامام تحتفظ بحق عزله بمجرد أن ترى أن فى هذا الاجراء تحقيقاً للمصلحة (ب) العامة . والثورة المسلحة التى دعا إليها الخوارج ضد كل إمام

(أ) لم يضرب ابن تيمية صفحا عن مسألة شرعية عزل الامام إذ عاجلها فى اطار جلب المصالح ودرء المفاسد كما قدمنا .

ويبدو أن المؤلف لم يعن ببحث هذه المسألة جيداً ، ولو فعل لنير رأيه ، إذ قال ابن تيمية فى كتاب (منهاج السنة) بالحرف الواحد ما يلى :

(وهذا بعينه هو الحكمة التى رعاها الشارع صلى الله عليه وسلم فى النهى عن الخروج على الأمراء وندب إلى ترك القتال فى الفتنة ، وان كان الفاعلون لذلك يرون أن مقصودهم الأمر بالمعروف والنهر عن المنكر . لكن ، إذا لم يزل المنكر إلا بما هو أنكر منه صارت إزالته على هذا الوجه منكراً ، وإذا لم يحصل المعروف إلا بمنكر مفسدته أعظم من مصلحة ذلك المعروف ، كان تحصيل ذلك المعروف على هذا الوجه منكراً) ج ٢ ص ٢٣٤

(ب) يجمع علماء أهل السنة على هذا رأى ولكن مع الاحتياط الواجب لدرء الفتنة ومنع إراقة الدماء بغير طائل أو بتبديد طاقات الأمة المعنوية والمادية فتجد مثلاً أن الامام الحسن البصرى لا يميز الخلع إلا عند السلطان ، أى عند التمكن والقدرة بحيث تتضاءل الأضرار إلى الحد الأدنى (ابن سعد : الطبقات ٧٠ قسم ١ ص ١١٦)

ويتوسع الجوينى فى الشرح واضعاً الحدود ومقررراً القواعد فيقول : فلا يطلق للاحاد فى أطراف البلاد أن يثوروا ، فانهم لو فعلوا ذلك لا صطلموا وأبيدوا ، وكان ذلك سبباً فى إزدياد الخن وإثارة الفتن ، ولكن إن اتفق رجل مطاع ، ذو أتباع وأشياع ، ويقوم محتسباً ، أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، وانتصب بكفاية المسلمين مادفعوا إليه ، فليض فى ذلك قدماً والله نصيره على =

جائر كانت مرفوضة في مذهبه بحيث أنه يحرم على كل مسلم أن يستل سيفه في وجه أخيه المسلم ، باعتبار أن نقض السلام الاجتماعي (الفتنة) من الذنوب التي قد لا تغتفر . كان الولاء السياسي واضحاً عند هذا الفقيه المحافظ ، كما كان القانون العام الرشيد يحذر من أن يرفع أحد المصلحين المهمين (مهدى) راية الثورة بحجة إعادة الإسلام إلى صفائه الأول .

=الشرط المقدم في رعاية المصالح والنظر في المناجح، وموازنة ما يندفع ويرتفع بما يتوقع (الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم ص ٨٨-٨٩ تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم ط دار الدعوة بالاسكندرية سنة ١٩٧٩ م .

وينظر البحث المستفيض لهذا الموضوع بكتاب صديقنا الأستاذ الدكتور صلاح الدين دبوس (الخليفة توليته وعزله) ط دار الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٧٢ م

والى نفس الرأي يذهب السيد رشيد رضا اذ يلخص لنا نصوص العلماء ، وهم يرون أن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والانكار على أهله بالفعل وإزالة سلطانهم العاثر ولو بالقتال اذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة (الخلافة أو الامامة العظمى ص ٤١) .

خاتمة

كان لمسألة منشأ الدولة أهمية ثانوية في مذهب ابن تيمية . وسواء تم تبرير قيام السلطة بخرافة التعيين الإلهي أو عن طريق انتخاب شكلي فلم يكن لذلك أهمية ، فما دامت السلطة موجودة بالفعل فهذه حقيقة ، والسلطة تنشأ تلقائياً من التفاضل الذي يظهر في الأمة من تفاعل عوامل التاريخ ، ولقد كانت نزعة مذهبه الواقعية تتعارض مع شكلية الانتخاب عند أهل السنة ومع النزعة المثالية المسيحية عند الشيعة . ومع ذلك فإن السلطة مهما يكن منشؤها لا تبدأ بالفعل إلا بقسم الولاء المزدوج الذي بموجبه يتعهد الامام والأمة على التضامن في طاعة الله .

ومن هنا يحى شكل الدولة ، وما لاشك فيه أن الدولة المثالية هي الحكومة الدينية الأصلية التي قدم النبي صلى الله عليه وسلم نموذجها في زمن تمكنت فيه الأمة من أن تحقق حكم المدينة الفاضلة ، التي تسعى الشيعة خطأ بتأثير الفلسفة اليونانية الى تحقيقها في المستقبل . ولكن ابن تيمية لم يجذ العودة الى نظام الحكومه الأولى ، ولا إلى نظام حكمه النبي ، ولا أبضا الى حكومات الخلفاء الراشدين التي كانت أقل في درجه كمالها ولكنها في ظاهرها كانت أيسر مثالا ، فان تطور الظروف التاريخيه لا يسمح بالتفكير في نظام جديد هو نظام الوحدة الذي يستند الى التعاون الوثيق بين طبقتين أساسيتين في الدوله هما « العلماء » و « الأمراء » الذين « اذا صلحوا صلح الناس واذا فسدوا فسد الناس » . ولكن كل وحدة تحتاج الى ترتيب في التفاضل نظراً لأهميه الشريعة فانه يتعين على الأمير أن يخضع لتوجيهات العالم والفقيه .

وبعد توضيح الدولة على هذا النحو فإنها تركز على التعاون . وترجع وحدة الأمة إلى عوامل الشبه : الإيمان بإله واحد ونبي واحد والخضوع لشرعية واحدة ، وأخيراً إلى استخدام لغة واحدة . والأمة أيضاً وحدة عضوية بفضل شعورها العميق بالتضامن الجماعي وبمشاركة الفرد في حياة المجموعة . ولا يستتبع تصور الدولة من غير التعاون الوثيق بين الحاكم والرعية . فالإمام يستمد النصيحة من رعاياه ، كما أن كل عضو من أعضاء الأمة يسهم في نشاط الدولة بطاعته أو بالنصح المخلص الذي من حقه أن يقدمه إلى رئيس الدولة بأسلوب منظم . ليس هناك فرق إذن في طبيعة الحاكم والمحكوم ، وإنما الفرق في الدرجة . فكل منهما راع لنفس الغم وحكم بين نفس الخصوم . وكل منهما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وييذل النصيح الأخوى . والمثل الأعلى في الحياة الاجتماعية ليس في الخضوع للدولة وإنما في التعاون معها .

وفضلاً عن ذلك فإن هذا التعاون لا يقتصر على مجموعة سياسية معينة وإنما يمتد إلى الأمة بأسرها . وكان الاتجاه السني الرشيد قد رأى أن الأمة الفاضلة هي الأمة الموحدة في مجموعها والتي تتجسد وحدتها في شخص الخليفة . وكانت هذه النزعة السياسية العالمية هي اتجاه فلسفة الفارابي وابن سينا (أ) . وتبنّاها القانون العام المعمول به ، ونجد نفس الاتجاه في مبادئ المارودي والشيرازي والغزالي وأبي يعلى والرازي الذي قام بتنقيحها ، ونجده أيضاً في عقيدة الشيعة . ولقد عانى ابن تيمية من صورية الخلافة ، ومن التناق الذي انطوت عليه ، ومن الأخطار التي أحاطت بها ، فاتجه هذا الفقيه ذو الميول

(أ) إن هذا التصور لنظام الخلافة قد تحقق قبل الفارابي وابن سينا بزمان طويل .

الأخلاقية (أ) والصوفية - يحثه اهتمامه بالنية والقصد في كل شيء - إلى استبدال نظام الخلافة بنظام أكثر صدقا وواقعية وحيوية . لقد فقد النظام الاجتماعي السياسي في الاسلام بابن تيمية نزعته العالمية واتجه نحو أشكال أخرى تتواءم أكثر مع التقسيمات الجغرافية المستحدثة في الاسلام . ولكن هذه الوحدة التي يعجز الخليفة عن تحقيقها والتي قد يسيء إليها بنزعته الاستعمارية الخفية هي حقيقة واقعة في قلب الأمة الاسلامية بفضل التعاون الذي يلعب دوره تلقائيا لا بين الأفراد وإنما بين التجمعات السياسية التي تتألف منها الأمة . والأمة الاسلامية ليست بالضرورة وحدة سياسية أو دولة موحدة أو اتحادية . إنما هي في مذهب ابن تيمية وبفضل التعاون اتحاد تلقائي من عدة دول *confédération spontanée d'Etats* .

وأخيراً فإن مذهب ابن تيمية يتضمن معنى آخر من الناحية التاريخية . فإن إحدى الطبقتين اللتين يهدف ابن تيمية إلى إقامته تعاون بينهما ، وهي طبقة الأمراء ، كانت أقلية أجنبية أضفت على الدولة واجهه عسكريه وسياسيه . أما طبقة العلماء فقد كانت نازحه من جمهور العامة الذي كان محروما وذليلا في ظل هذه الأوستقراطية (ب) الوافدة من الخارج . وعليه

(أ) نعود فنخالف لاووست في وصف ابن تيمية بالسماة التي ظن أنها بارزة فيه . أي الميول الأخلاقية والصوفية - ونرى أن ابرز معالم شيخ الإسلام هو المنافع عن الدين في دوائر العقيدة والفقه ، الحاذق في الجدال بأساليب كلامية وفلسفية غير مألوفة ، المفسر للقرآن والحافظ للحديث . وإذا أردنا استخدام المصطلح الفلسفي لقلنا أنه يميل إلى المثالية الاسلامية - ان صح التعبير - التي ترتبط بالواقع وتسمو به إلى آفاق أرقى النماذج الانسانية .

(أ) هذا تقسيم غربي بعقنية باحث معاصر يبتعد عن النصوص الصحيح للواقع التاريخي

المعاصر لابن تيمية .

فان الاسلام كان يمر بأول تجربته للاستعمار الاجنبى . أما مذهب ابن تيمية فقد كان فى جوهره مذهب فقيه من طبقة الشعب يهدف الى التوفيق بين هذين العنصرين المتنافرين فى ظل مثل أعلى (أ) مشترك . وكان بمثابة رد فعل ضد جهل العلماء الذين وصموا بالخضوع السياسى وبالجنود الفكرى ، وكان دعوة الى الامراء بالنزول على حكم الشريعة التى شوهاها العلماء . وهو بهذا يضمن للاستقرارية الدخيلة الثبات والدوام ، ويحقق للنخبة المتعلمة من الاوساط الشعبية مشاركة أكثر استقلالاً فى ادارة شئون الجماعة . وأخيراً كانت غايته أن يجمد قوة فعلية متزايدة لخدمة أهداف الإامة والدولة بفضل هذا التعاون المنظم .

(ب) بدلا من للف والدوران حول افتراض النظام التعاونى بين الأمراء والعلماء كان الأولى بالمؤلف الرجوع فقط إلى كتاب ابن تيمية (السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية) التى بث فيه آراءه بوضوح وجراحة ولم يخش فى الله لومة لائم .

هوامش المؤلف :

للقسم الثاني

- (١) السياسة ص ٣ أنظر أيضاً الملحق «تضامن الأمة» ص
- (٢) خصص ابن تيمية لهذا الموضوع مقالة على جانب كبير من الأهمية بعنوان : « اختلاف الأمة في العبادات » القاهرة ١٣٤٢ .
- (٣) مجموعة الرسائل والمسائل ص ١ ص ١٥٤
- (٤) اقتضاء الصراط المستقيم ص ٩٨ ومواضع متفرقة . وهو الكتاب الذى كثرت فيه مناقشة قضية اللغة .
- (٥) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١ ص ٣٠٧ - ٣٠٨
- (٦) ومن هنا معنى ميثاق الأخوة (المواخاة) . ولم يكتف النبى بأن أقام رابطة الأخوة بين بعض الأنصار وبعض المهاجرين ، وإنما أقامها بشكل أوسع بين هاتين الطبقتين من المسلمين : بين سعد بن الربيع وعبد الرحمن بن عوف ، سلمان الفارسي وأبي الدرداء .
- المناهج ص ٢ ص ١١٩ مجموعة الرسائل والمسائل ص ١ ص ١٥٨ .
- (٧) والأسماء التى يؤذن للمسلمين بأن ينتسبوا إليها ، إما أسماء من ينتمى إلى إمام (حنفى ومالكي وشافعى وحنبلى) ، أو شيخ مثل القادري أو العدوى ، أو إلى قبيلة مثل القيس واليمنى أو إلى الأقاليم مثل الشامى والعراقى والمصرى . وليس من حق أحد أن يلجأ إلى هذه الأسماء بقصد مشاغبة إخوانه فى الدين أو تفضيل بعضهم على بعض أو الحط من شأنهم فان أكرم الناس عند الله اتقاهم مهما كانت الجماعة التى ينتسب إليها . مجموعة الرسائل الكبرى ص ١ ص ٣٠٤ .
- (٨) الرسالة القبرصية ص ٢ - ٣ .
- (٩) أنظر بحث بلسمر Plessmer بدائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ٥٢٣ - ٥٢٦ . ونفس الفكرة عند أحد الصوفية مثل التسترى ، ماسنيون Massignon بدائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ٦٥ .

(١٠) ويقول هؤلاء الكتاب «لو كانت لنا دعوة مستجابة لجعلناها للسلطان». السياسة ص ٧٧

(١١) المنهاج ج ١ ص ٢٨ ، ج ٢ ص ٨٦

(١٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(١٣) المنهاج ج ٢ ص ١٠٣ . الفرقان في «مجموعة الرسائل الكبرى» ج ١ ص ٢١-٢٢ .
أنظر أيضاً ماسنيون Massignon في «الحلاج» ص ٦٧٢ - ٢٧٣ .

(١٤) المنهاج ج ٢ ص ١٠٣

(١٥) ماسنيون Massignon في «الحلاج» ص ٧٠٦ وما يليها

(١٦) المنهاج ج ٢ ص ٨٤ و ٨٨ عن علاقة أبي حنيفة بالمرجئة أنظر مجموعة الرسائل الكبرى
ج ١ ص ٢٧-٣٠ .

(١٧) «المردانيات» ص ٥٣-٦٠

(١٨) جولد سبير في (كتاب ابن تومرت) "Le Livre d'Ibn Toumert" ص ٥٧
و ٥٩-٦٠ . وكذلك لا يكفر المسلم إلا بعمل من أعمال الشرك ، والمعاصي ترجع إلى الجاهلية . الفتاوى
ج ٢ ص ٢٢ - ٢٤ ، الكواكب الدراري «مخطوط بدمشق ج ١ ص ٢٦ .

(١٩) العبارات التي استخدمها ابن تيمية قريبة الشبه بعبارات «العمدة» (يكفر كل
من ثبتت عليه جريمة الشرك ، وكل من يبدي كراهية للنبي أو للنصوص المنزلة التي بلغها ،
وكل من يهمل أن يكتب في نفسه ماهو محرم شرعاً ، وكل من يظن أن أحد الصحابة أو أحد
التابعين من الجيل الأول أو الثاني قد حارب مع الكفار ، وكل من ينكر قرراً صدر بالاجماع
المطلق ، وكل من يجعل بينه وبين الله وسطاء يعتمد عليهم ويدعو لهم ويستعين بهم ، وأخيراً كل
من يشك في إحدى صفات الله مع علمه بها علم اليقين) «الاختيارات» ص ١٨٣ .

(٢٠) الصارم في مواضع متفرقة .

(٢١) المنهاج ج ١ ص ٢-٥ ، ج ٢ ص ٩٩-١٠١

(٢٢) المنهاج ج ٢ ص ٨٤ ، مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٩

(٢٣) اختيارات ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢٤) زيارات القبور بمجموعة الرسائل ص ١٠٥

(٢٥) المنهاج ج ٢ ص ١٠٠ وبخاصة تفسير سورة الإخلاص ص ١١٢-١١٣ .

(٢٦) كان التفسير معمولاً به عند السلف ، لأنهم كانوا يترددون في التكفير بمجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ١٣ . ويتفاوت الكفر في درجاته كما يتفاوت الإيمان . ولهذا فن العسير أن نعرف أين يبدأ التكفير . والموقف الحكيم يقتضى إذن أن نحارب البدع بلاطائفية وأن نترك القرار النهائي لله يوم القيامة . نفس المرجع ص ١٢ و ١٦ .

(٢٧) المنهاج ج ١ ص ١٤ . «المردانيات» ص ٥٨ .

(٢٨) «العمدة» ص ١٥٨ . يرى موفق الدين أن «المجوس» أيضاً يمكنهم أن يطلبوا بدفع الجزية وأن يخضعوا لقوانين الأمة . ووضعهم القانوني في مذهب ابن تيمية وسط بين وضع المشرك ووضع أهل الكتاب . الفتاوى ج ٤ ص ٨٣ .

(٢٩) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٢٧ . «الفتاوى في الكنائس» ص ١٣ .

(٣٠) «الاختيارات» ص ١٨٩

(٣١) الكنائس» ص ٧ و ٨

(٣٢) هو الملك المعز عز الدين أيبك الجاشنكير تولى مقاليد الحكم سن ٦٤٨ إلى ٦٥٥ . (١٢٥٠-١٢٥٧) . كان وزير الملك المعز أيبك هو شرف الدين أبو سعيد هبة الله بن سعيد الفائز الذى كان - كما يقول المقرئى «أول قبلى يتولى الوزارة بمصر» ويحمل المقرئى (خطط ج ٢ ص ٢٣٧) هذا الوزير مسئولية سياسة المعز المالية إذا أنشأ الفائز «مظالم» لم تكن قد عرفت بمصر حتى ذلك الحين ، وعديداً من «المكوس» التى أطلق عليها اسم «حقوق سلطانية» أنظر ابن تفرى بردى فى «نجوم» القاهرة ١٣٥٧-١٩٣٨ ج ٧ ص ٥٨ .

(٣٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٢٩ ، الكنائس ص ١٠ ، الفتاوى ج ٤ ص

٢٧٨ .

(٣٤) كان يطلق عليهم «حمير اليهود» المنهاج ج ١ ص ٥ .

(٣٥) الفتاوى ج ٤ ص ٣٠٩-٣١٨

(٣٦) ليس للمسلمين صفة قانونية لكي يطبقوا بأنفسهم أحكام الميثاق وإنما عليهم الرجوع إلى حاكمهم . الكنائس ص ١٥ ومجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٣٢ .

(٣٧) الصارم ص ٢٠١

(٣٨) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٢٧-٢٢٨ .

(٣٩) الفتاوى ج ٤ ص ٢٧٨ .

(٤٠) الكنائس . ص ١٠ .

(٤١) الرسالة القيصرية ص ١٥ .

(٤٢) الفتاوى ج ٢ ص ١٥٢ .

(٤٣) الفتاوى ج ٤ ص ٨٦ .

(٤٤) الكنائس ص ١٤ مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٦ . وعلى المسلم ألا يعاونهم على ارتكاب ما يخالف شريعته ، مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٣٢ .

(٤٥) (من تشبه بقوم فهو منهم) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٣١ ، وهذه الفكرة هي موضوع « كتاب اقتضاء السراط المستقيم مخالفة أصحاب الجهم » القاهرة ١٣٢٥-١٩٠٨ .

(٤٦) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٢٩ . عن هذه الأحاديث أنظر ونسك في

Handbook ص ٦٠ .

(٤٧) «العمدة» ص ١٥٨

(٤٨) «الاختيارات» ص ١٩٠ . تحصل الجزية من الدخل الناتج عن بيع الخمر . وكان عمر قد علم أن أحد نوابه قد أخذ خيراً عن الجزية فعاقبه عمر ولكنه راجع نفسه ثم أيد تصرفه . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٢ .

(٤٩) مجموعة الرسائل والمسائل ص ٢٣٠

(٥٠) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٢٣١-٢٣٢ . الفتاوى ج ٢ ص ٧٤ . وبخاصة « كتاب الاقتضاء » في مواضع متفرقة .

(٥١) «الكنايس» ص ٣ ، ٧ . وعن هذه المسألة أنظر أيضاً «اختيارات» ص ١٨٩ .
ولانها «فتوى في الكنائس» نفس المرجع

(٥٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص ٢٢٧ .

(٥٣) معنى لفظ «نفس الأرض» قابل للتوسع بحيث يشمل كل البلد . مجموعة الرسائل
والمسائل ج١ ص ٢٢٩ .

(٥٤) الكنائس ص ١٣-١٤ وأيضاً ص ٩ .

(٥٥) ولقد نوقشت الطريقة التي يرد بها المسلم على تحية النصراني . فيمكنه أن يكرر نفس
الألفاظ أو أن يكتفى بقوله «وعليكم» ، وله أن يرحب به قائلا «أهلاً وسهلاً» اختيارات
ص ١٩٠ وأنظر كل هذه الأمثلة في الكنائس ص ١٤ .

(٥٦) وفي الحمام ، يجب على الذي أن يحمل شيئاً يميزه مثل دبله نحاس أو رصاص
أو جرس صغير .. الخ الكنائس ص ١٥ .

(٥٧) يقول إنه تعرف في دمشق على يهودى أسلم وكان يسره أن يمتدح إخلاصه في إيمانه .
وهو ينصح دائماً بالاعتذار للوافد الجديد على الإسلام بما كان عليه في الماضي . الكواكب الدراري
مخطوط بدمشق ج١ ص ٢٩-٣٠ . والإشارة إلى المشاكل التي تنشأ عن اعتناق الإسلام نادرة
في مؤلفات ابن تيمية .

(٥٨) وقد ينقض النصراني الميثاق إذا اعتنق ديناً آخر غير الأديان المنزلة بالتجاءه إلى النفاق
«فقد يوجد بين أهل الزمة بدعى ينكر في قرارة نفسه وجود الخالق والأنبياء والكتب المنزلة
والشرائع الإلهية والآخرة ولكنه في شكله يتظاهر بإيمانه بأفكار أهل الكتاب . مثل هذا ينبغي أن
يقتل ، ليس في هذا أدنى شك كما يجب أن يقتل الذي الذي يرتد عن دينه ويؤمن بمذهب ينكر
صفات الله » . أما إذا أظهر هذا المنافق أو هذا المرتد رغبته في اعتناق الإسلام ، هنا المسألة
تستحق النظر حيث يفترض أن الإسلام يشتمل على قوة أكبر في الاقتناع ، وقد ينجح حيث فشلت
النصرانية واليهودية» . الاختيارات ص ١٩٠ .

(٥٩) الصارم المسلول ص ٢٤٧ ، ٢٧٣ - ٢٩٦ الكنائس ص ٣

(٦٠) الحسبة ص ٢٤

(٦١) عن مسألة الإمامة والخلافة أنظر الماوردى في «الأحكام السلطانية» نشر إنجوبون ١٨٥٣ ، ترجمة فانيان الجزائر ١٩١٥ . وأبو المعالي بن الفراء في الأحكام السلطانية «مخطوط بدمشق الظاهرية . والنزالي في الاقتصاد في الاعتقاد» القاهرة ص ١٠٤ - ١٠٩ ، و «الفصل» ص ٦٣ - ٦٤ ، «المستظهر» نشر جولد سيهر ص ٣٩ - ٤١ و ٥٨ - ٧٩ . وفخر الدين الرازي في «كتاب الأربعين في أصول الدين» حيدر آباد ١٣٥٣ . وبدر الدين جماعة «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» نشر هانس كوفلر في *Islamica* - ٦ (١٩٣٤) ص ٣٤٩ - ٤١٤ ، ج ٧ (١٩٣٥) ص ١ - ٦٥ . وابن المختار الحل في «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة» طهران ١٨٨٠ ترجمة و.م. ميلر في *Oriental Translation Fund* المجلد التاسع والعشرين ويضاف إلى المراجع الأوربية التي أوردتها ت.و. أرنولد بدائرة المعارف الإسلامية - ٢ ص ٩٣٨ في مادة خليفة أ. روزنتال في *Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat* برلين ١٩٣٢ هـ. ا.ر. جب في الأساس الإسلامي لنظرية ابن خلدون السياسية *The Islamic Background of the Ibn Khaldun's Political Theory* في «نشرة مدرسة الدراسات الشرقية» - ٧ (١٩٣٣) ص ٢٣ - ٣٢ نظرية الماوردى عن الخلافة *Al-Mawardi's Theory of the Khilafa* ، في الثقافة الإسلامية *Islamic Culture* المجلد الحادي عشر رقم ٣ (١٩٣٧) ص ٢٩١ - ٣٠٢ . و ماسينيون في (دراسة عن مفهوم السيادة في الإسلام) *Etudes sur la notion islamique de souveraineté* في «مجلة العالم الإسلامي» ج ٥٩ وبخاصة ص ٢٧٨

(٦٢) ولهذا فإن قضية الإمامة هي أهم وأشرف قضية في الدين الإسلامي . ومعرفة الإمامة هي الطريق إلى «الكرامة» وتفتح باب الجنة وشرط للنجاة «منهاج السنة» (مع رد ابن تيمية) ج ١ ص ١٦ ، ١٧ .

(٦٣) هي ملاحظة رشيد رضا في (الخلافة أو الإمامة العظمى) القاهرة ١٣٤١ .

(٦٤) علق ابن تيمية على هذا الحديث في منهاج السنة ج ١ ص ٢٦ - ٢٨ ورفضه . وعلى فرض صحته - كما يقول ابن تيمية - فإنه يهاجم الروافض لأنهم لا يعترفون بالإمام المنتظر .

(٦٥) ماسينيون في «الحلاج» ج ٢ ص ٧٢٥ مذكورة ٢ .

(٦٦) ويقلل النزالي من غلو الشيعة في الأهمية التي يمنحونها لقضية الإمامة :

أ) لأن هذه المسألة لاتدخل ضمن المسائل الكلامية الهامة ولا ضمن المسائل العقلية (مهمات ومقولات).

ب) كانت الخلافة موضع خلافات متطرفة ولهذا فن الأفضل عدم الخوض فيها حتى ولو كان لك فيها رأى عادل .

ج) من المؤلفات اختتام أى دراسة فى العقيدة الإسلامية بدراسة الخلافة «الاقتصاد» القاهرة ص ٩٥-١٠٠ .

(٦٧) منهاج ٢ ص ١١٢ - ١١٣ أنظر الدراسة اللغوية للفظ «خلافة» . منهاج ج١ ١٣٥ - ١٣٧ . وكذلك مناقشة الفكرة التى جعلت من الخليفة ظل الله فى الأرض ص ١٣٨ .

(٦٨) عن عرض هذه المبادئ فى مذهب الخوارج أنظر مادة «خوارج» والمراجع تأليف (ليفى دلا فيتا) بدائرة المعارف الاسلامية ج٢ ص ٩٥٧ - ٩٦١ .

(٦٩) مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢١-٢٥ نقل الوهابيون هذا العرض عن الخوارج المجموعة النجدية ج٢ قسم ٣ ص ١٧٥ .

(٧٠) منهاج السنة ج١ ص ٢٧-٣٠ .

(٧١) منهاج السنة ج٢ ص ٢٢٢ .

(٧٢) لم يبحث ابن تيمية الخلافة بطريقة مباشرة كما أنه من النادر أن يذكر لفظ الخلافة ذاته العقيدة الواسطية ص ٣١ .

(٧٣) ومع ذلك يسلك الزيدية طريقاً آخر فى تعيين الإمام. فكل سليل من فاطمة تتوفر فيه صفة «العالم والزاهد» ويتمرد بالقوة المسلحة ويعين نفسه إماماً ، ينبغى اعتباره إماماً شرعياً ويلاحظ أن فخر الدين الرازى يعارض «النص (بلفظ) بيعه «وليس بلفظ «اختيار» . «كتاب الأربعين» ص ٤٣٧ - ٤٣٩ .

(٧٤) الخلى فى «منهاج اليقين فى أصول الدين» ص ٦١ ومايلها .

(٧٥) بشأن الآيات القرآنية الأربعة التى تدعم حجة الشيعة ، أنظر «منهاج السنة» ج٤ ص

٨٠-١. وعن الاثنى عشر حديثاً «المنهاج ج٤ ص ٨٠-١٢٩ وعن الأئمة المعصومين أنظر المنهاج ج٢ ص ١١٣-١٣١ .

(٧٦) يتجلى هذا الاتجاه في مدرسة التجديد المعاصرة أوعند بعض المسلمين الذين يفسرون القانون الإدارى الإسلامى من خلال أفكار غربية عليه مثل رشيد رضا في الخلافة، القاهرة ١٣٤١ ص ١٣ والسقا في (المفهوم الإسلامى عن السيادة) باريس ١٩٢٢ ص ٣٣ .

(٧٧) المنهاج ج٢ ص ١٠٩ .

(٧٨) ولقد أشار بازدرام واضح إلى أن الماوردى كان على جهل مطبق بعلوم الحديث الفتاوى ج١ ص ٧٧ .

(٧٩) ومع ذلك فإن ابن تيمية لا يقبل الفكرة التى تعتبر كل إمام يفرض نفسه بالقوة إماماً شرعياً باعتبار أن نجاحه مراد من الله . الفتاوى ج٢ ص ٢٥ .

(٨٠) المنهاج ج٢ ص ٨٦ . الفتاوى ج٣ ص ٢٧٤ .

(٨١) الفتاوى ج٣ ص ٣٥١ . تناول ابن تيمية دراسة هذه البيعة ببحث القسم والواقع أن أن هناك ستة أيمان تحدها الشريعة صراحة وهى (١) القسم الذى يؤدى باسم الله (٢) القسم الذى يشتمل على نذر (٣) قسم الطلاق (٤) قسم العتق (٥) قسم التحريم (٦) قسم الظهار . الفتاوى ج٣ ص ٣٥٠ وما بعدها .

(٨٢) أورد الرازى ملخص هذه المناقشات في « كتاب الأربعين » ص ٤٣٣ - ٤٣٧ ..

(٨٣) عن فكرة العصمة أنظر دونالدسون في (الدين الشيعى) The Shiite Religion لندن ١٩٣٣ ص ٣٢٠ - ٣٣٨ . والعصمة في نظر الطوسى والحلى هى الصفة التى تتفرع عنها الصفات الأخرى ولا سيما التعيين بنص لأن الله وحده هو القادر على الكشف عن هذه العصمة وعلى أن يمنح الإمام القدرة على تحقيق المعجزات . الحلى في «منهاج اليقين» ص ٦١-٨٨ . ويوجد ملخص جيد لكل هذه المسائل في « كتاب الأربعين » للرازى ص ٤٣٣-٤٣٧

(٨٤) مذكور في (منزلة الفارابى في الفلسفة الإسلامية) باريس ١٩٣٤ ص ١٨٠ .

(٨٥) المنهاج ج٢ ص ٨٤ - ٨٥ .

(٨٦) مثل الإمام ورعاياه في ترابطهم كمثل رئيس القافلة والأفراد الذين تتألف منهم القافلة ومثل الإمام الذى يؤم الصلاة ويتبعه المسلمون أو رئيس الحج وجمهور الحجاج . المنهاج ج ٣ ص ١١٦-١١٧ . ولقد كانت هذه المعاونة موضع دراسة عند تحديد علاقة معاوية برعاياه . نفس المرجع ج ٤ ص ١١٧ .

(٨٧) المنهاج ج ٢ ص ٨٩ .

(٨٨) الماوردي ترجمة فانيان ص ٧ و ٨ أبو يعلى «الأحكام السلطانية» مخطوط بدمشق ص ٤٠٣ .

(٨٩) وهذا المعنى كتب باختصار يقول «الإمام هو من يقتدى به .. وصاحب يد وسيف يطاوع طوعاً وكرها ... وهذان الوصفان كانا كاملين في الخلفاء الراشدين» .
المنهاج ج ٢ ص ١٣٥ .

(٩٠) ومع ذلك فهناك حد أدنى من الاجتهاد مطلوب في الإمام ولو في توزيع الغنيمة مثلاً
المنهاج ج ٢ ص ١٧٣ .

(٩١) وهو يبالغ في رد فعله هذا عند ما يقول: أن صفة القرشي - وذلك بعكس معارضة الشيعة - لا تستوجب طاعة الإمام حتى مع وجود البيعة ، مالم تكن هناك «مشاورة» سابقة للمهاج ج ٢ ص ٨٥ .

(٩٢) المنهاج ج ١ ص ١٣٦ .

(٩٣) المنهاج ج ٢ ص ٨٥ .

(٩٤) الاختيارات ص ٢١٠ وبخاصة المنهاج ج ٢ ص ٨٩ . وهنا أيضاً نجد لمجهوداً في توحيد الشريعة ، فبما أن الحاكم يؤم صلاة الجماعة ، إذن يجب أن نطالبه على الأقل بالصفات اللازمة ليكون إماماً في الصلاة . الفتاوى ج ١ ص ١٤٣ .

(٩٥) ومع ذلك فإن ابن القيم الجوزية يعتبر «ولاية الحكم» و «الخلافة» من الوظائف التي تقتصر على الرجال وحدهم ، ولا يجوز أن تتطلع إليها النساء . «القياس» ص ١٣٦ .

(٩٦) السياسة ص ٨٠٧، ١٨٠، ٢٢٠ . عن المعنى العام لهذا اللفظ أنظر جولد سيهر في

« Muh. Studion » ٢٨٥ ص ٢ . وملاحظات (فان بركم) في (مدينة القدس)
Jerusalem ville ص ٨٣ . وملخص (هفنتنج) بدائرة المعارف الإسلامية مادة (ولاية)
Wilaya وأنظر الملحق رقم ٢ في هذا الكتاب .

(٩٧) السياسة ص ١٢ . ومن هنا كانت فكرة «مقاصد الولاية إقامة الصلاة وإقامة الجهاد»
المنهاج ٢ ص ١٤٦ . ويلاحظ بهذه المناسبة أن دراسة وظيفة الإمام في المنهاج أقل منهجية من
دراستها في السياسة الشرعية . وهذا يميل إلى تأكيد إفتراضنا من أن تأليف كتاب المنهاج كان سابقا
لكتاب السياسة الشرعية

(٩٨) الحسبة ص ٢ .

(١٠٠) النحل ص ٣٦

(١٠١) إنه «الناموس» مما يدل بوضوح على الجذور اليونانية للمذهب الإجتماعي السياسي .

«تفسير صورة الإخلاص» ص ٨٧ .

(١٠٢) بتأثير مبادئ المعتزلة والفلسفة كان ابن تيمية يعطى لفكرة العدل نفس المدلول الواسع
لفكرة واحداية الله . فيقول إن العدل شعور مشترك بين الناس جميعا ومفروس في ضائرهم .
ويؤمن أهل الكتاب بأن الله سوف يثيب عن الحسنات في الآخرة ، ومع ذلك فإن الإيمان بالجزاء
الأخروي غير مجمع عليه بينهم وإنما هم متفقون على ضرورة العقاب والثواب في هذه الأرض عن
أعمال الناس . فضلا عن أن العدل في تقدير ضائر الناس يجب أن ينتصر دائما في النهاية .

(١٠٣) بمعنهما الأخلاق . مجموعة الرسائل الكبرى ١ ص ٢٢٠ ، ٢٢٣ .

(١٠٤) المنهاج ١ ص ١٤١ .

(١٠٥) السياسة ص ٤ . المنهاج ١ ص ٤٦ . عن تعريف «الولاية» بوجه عام أنظر

«إختيارات ص ٨١ وأيضا ص ١٩٩ : «الولاية نوع من الوكالة» .

(١٠٦) السياسة ص ٥ . عن أهمية هذا اللفظ أنظر جولد سيهر في (Muh Studien)

٢ ص ٦٨ .

(١٠٧) السياسة ص ٥ . وهناك مقارنة بين الإمامة والبيع والشراء : وينبغي أن يعرف أن

أولى الأمر كما لسوق . ما نفق فيه جلب إليه ، هكذا قال عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه . فإن
نفق فيه الصدق والبر والعدل والأمانة جلب إليه ذلك ، وإن نفق فيه الكذب والفجور والجور
والخيانة جلب إليه ذلك . والذي على ولي الأمر أن يأخذ المال من حله ، ويضعه في حقه ، ولا
يمنعه من مستحقه . نفس المرجع ص ١٥ .

(١٠٨) المنهاج - ٢ ص ١٤٧ - ١٥١ .

(١٠٩) ولقد تأكدت صلاحيات الإمام المقدية إذ عليه أن يحارب كل فكرة خاطئة عن طبيعة القرآن مثلا . مجموعة الرسائل الكبرى - ٣ ص ٣ .

(١١٠) عن هذا اللفظ أنظر جولد سيهر في (RHR) - ٣٥ (١٨٩٧) ص ٣٣١ - ٣٣٨ وفي (Moh Studien) - ٢ ص ٦١ . و أرنولد (الخلافة) ص ٥٠ وتبدو لنا حجة جولد سيهر عن تطور هذا اللفظ غير موفقة ، لأنها تكاد تكون تكراراً لتفسير الحنابلة . وفي مذهب ابن تيمية أنظر الفتاوى - ٢ ص ٤٦٠ - ٤٦٢ (مع مناقشة مذهب ابن عربي) .

(١١١) المنهاج - ٢ ص ٨٦ وملاحظات جولد سيهر في (Moh Studien) - ٢ ص ٨٦ .

(١١٢) السياسة ص ٧٥

(١١٣) إذن للإمام صلاحيات أوسع مما تخوله له دراسات القانون العام . أنظر ما سنيون في «مجلة العالم الإسلامي» - ٥٩ ص ٢٧٥ . وترجع سلطة الإمام التشريعية إلى حديث مشهور يرجع إلى عمر بن عبد العزيز ، يوصى باتباع قضاء الولاة . الفتاوى - ٤ ص ١٩ .

(١١٤) الحسبة ص ٩٠٨ وردت نفس الفكرة في «الطرق الحكيمة» ص ٢١٨ لأبن القيم الجوزية ، ولقد تناول ابن تيمية نفس الموضوع بعد ذلك بقليل ص ١٨ . ويبدو أنه كان يقسم الوظائف المعاصرة إلى ثلاثة أقسام (١) وزارة وخدمات المال (٢) المهام العسكرية (٣) القاضي والمحتسب اللذان يقومان بالمهام الشرعية البحتة .

(١١٥) يلمح إليه في السياسة ص ٩ . وعند طبيعة «القضاء» أنظر الدراسات الواردة بالإختيارات ص ١٩٧ - ٢٠٢ وإن كانت للأسف غير منظمة .

(١١٦) الحسبة ص ١٤ . ويمكننا أن نضيف إلى ذلك وظيفة إمام الصلاة . ويكون من حيث المبدأ أقرأ الناس للقرآن . وتفسير ذلك أن قراءة القرآن بعد «الذكر» هي أهم عنصر في الصلاة فإذا تساوى المرشحون في هذه الكفاءة يختار أعلمهم بالسنة . فإن كانوا سواء فأسبقهم في الهجرة فإن كانوا سواء فأكبرهم سنا . السياسة ص ١٢ .

(١١٧) الحسبة ص ١٦ .

(١١٨) السياسة ص ١٠

(١١٩) روى البخارى ومسلم أن أناساً جاءوا إلى النبي وطلبوا إليه «ولاية» فأجابهم النبي قائلاً «إننا لا نولى هذا من طلبه» . وفى الصحيحين أيضاً أنه قال لعبد الرحمن ابن سمرة وقد طلب إليه «إمارة» وبعد أن نهاه عنها : «فإنك إن أعطيتا عن غير مسألة أعنت عليها ، وإن أعطيتا عن مسألة وكلت إليهما» وفى السنن نهى النبي أيضاً عن طلب القضاء وقال «من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه ، ومن لم يطلب القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله إليه ملكاً يسدده» .

(١٢١) نفس المرجع ص ١٢

(١٢٠) السياسة ص ١٠

(١٢٢) السياسة ص ٩

(١٢٣) وعلى العكس لم يعهد النبي إلى أبي ذر بأى ولاية إجماعية رغم ما كان يكتفه له من تقدير «لا تؤمرن على اثنين ولا تولين على مال يتيم» ، ومع ذلك فقد شهد له بالأمانة والإخلاص «ما أغلظت الخفراء ولا أقلت الذبراء أصدق لهجة من أبي ذر» السياسة ص ٩ .

(١٢٤) السياسة ص ١٠، ٩ وأيضاً ص ١٨ .

(١٢٥) السياسة ص ٩ .

(١٢٦) نفس المرجع ص ٩، ٨ . ويستطيع الإمام أن يستند في إختياره إلى إعتبرات خاصة بظروف الإختيار . ولهذا أمر النبي عمرو بن العاص في غزوة «ذات السلاسل» إستعطافاً لأقاربه الذين بعثه إليهم ، وأمر كذلك أسامه بن زيد لأجل ثار أبيه . ويخلص ابن تيمية من ذلك بالنتيجة التالية «وكذلك كان النبي يستعمل الرجل لمصلحة راجحة مع أنه قد كان يكون مع الأمير من هو أفضل منه في العلم والإيمان» السياسة ص ٨ .

(١٢٧) أكدّه المؤرخون له وأشار هو نفسه إليه . السياسة ص ٩ .

(١٢٨) السياسة ص ٩ . الفقهاء مجمعون على وجوب أن تتوافر في كل من يقوم بالولاية صفة «العدالة» كحد أدنى . ووردت نفس الفكرة في عبارات مشابهة في «الإختيارات» ص ١٩٨ «أن يتوافر في كل من يقوم بالولاية أو كل حكيم ثلاث صفات : فهو في نقل الوقائع شاهد ، ن حيث تنمذله فهو وكيل بيده قوة قاهرة ، وأقل ما ينتظر فيه هي صفات الشاهد» .

(١٢٩) السياسة ص ٨ .

(١٣٠) الحسبة ص ١٩٤٩ .

(١٣٢) السياسة ص ١٢ .

(١٣٣) السياسة ص ١٤ وأيضا الحسبة ص ١٩ . حيث وردت الأحاديث التي تهدد الموظفين غير الشرفاء بالعذاب الأليم يوم القيامة «والذى نفسى بيده لا يأخذ منه شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة ، إن كان بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر . ثم رفع يديه حتى رأينا عفرق لبطية اللهم هل بلغت ؟ ثلاثاً» .

(١٣٤) هنا أيضاً أضطر ابن تيمية إلى أن يعمق الفكرة السنية عن الطاعة رداً على الانتقادات التي وجهها الحل إلى معاوية . المنهاج ص ٢ ص ١٤٦ - ١٤٨ . أنظر الملحق رقم ٣ .

(١٣٥) وردت بالمنهاج ص ٢ ص ٨٨ - ٨٩ دراسة مطولة عن شرعية الطاعة السياسية . وأعتبر واجب الطاعة أداء للأمانة . السياسة ص ١٣ حيث نقل قول النبی فی خطبه الوداع : «العارية مؤداة ، والمنحة مردودة ، والدين مقضى ، والزعيم غارم ، إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ، ولا وصية لوارث» وهذا القسم يتناول الولاية والرعية فعلى كل منها أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أدائه إليه .

(١٣٦) أنظر ملاحظات جولدسيهرن (كتاب ابن تومير) (Le Livre d'Ibn Toumert) ص ٩٣ - ٩٤ من المقدمة . ومن هنا كانت فكرة أن محاربة الإمام الشرعى معصية وعمل يتناقض مع العدل . المنهاج ص ٢ ص ٢٠١ .

(١٣٧) ومن هنا كان الالتزام المتلازم «بإعانة» الإمام ، إلا في حالة إرتكابه ظلماً بينا عندئذ ينبغى الانفصال عنه . الفتاوى ص ٤ ص ١٩ .

(١٣٨) السياسة ص ٧٧ .

(١٣٩) عن أفكار حسن البصرى السياسية أنظر ملاحظات ما سنيون في «الحلاج» ص ٢ ص

٧٢٧ .

(١٤٠) يعتبر ابن تيمية «الكتمان» و «التقية» مقتبسين من الديانة اليهودية . المنهاج ص ١ ص ٤

(١٤١) الفرقان بمجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٥ ، الحسبة ص ٥٥٥ وتسم هذه الفكرة بخصائص أخلاق المعتزلة . ولهذا السبب ينبغى ذم الحوارج وقتلهم . مجموعة

الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢١-٢٢

(١٤٢) الرسالة القبرصية ص ٨ .

(١٤٣) على العكس ينكر أهل الحديث العصيان المسلح ضد السلطات ، فليس من حق الرعية عزل الحاكم الظالم . الأشعرى في «مقالات» - ٢ ص ٤٥٦ .

(١٤٤) يجب طاعة الأئمة الجائرين ورفض عصيانهم طالما أنهم يأمرون بإقامة الصلاة . وهو موقف مخالف للمعتزلة . الحسية ص ٥٥ - ٥٦ .

(١٤٥) عن هذه المذاهب المختلفة أنظر المنهاج - ٢ ص ٨٧ .

القسم الثالث

غايات الامة والدولة

الفصل الأول : شعائر الاسلام

الفصل الثاني : العقوبات القانونية

الفصل الثالث : توزيع الأموال

الفصل الرابع : الحقوق الفردية

الفصل الأول

شعار الاسلام

تتحدد الأمة والدولة بغايتها . وهذه الغاية هي تحقيق العدل بين الناس ،
ويأتى هذا المفهوم فى مذهب ابن تيمية الاجتماعى والسياسى بعد « التوحيد »
فى الترتيب ، وله أهمية جوهرية كما كان شأنه عند المعتزلة وعند خصومه
الشيعية . « لم ينزل الله القرآن والحديد إلا ليقوم الناس فيما بينهم بالقسط (أ) ،

(أ) قال تعالى (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس
بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله
قوى عزيز) ٢٥ سورة الحديد

ويرى ابن تيمية أن قوام الدين بالكتاب الهادى والحديد الناصر ، ولذا فقد أورد فى
مقدمة كتابه (السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية) قوله الآتى محدداً الهدف من الولايات :
(الحمد لله الذى أرسل رسله بالبينات ، وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ..)
ثم يبين المقصود الواجب بالولايات فيحدده باصلاح دين الخلق الذى متى فاتهم خسروا خسارنا مبيناً ،
ولم ينفعهم مانعوا به فى الدنيا ، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم ، وهو نوعان :
قسم المال بين مستحقيه وعقوبات المعتدين ..

ويفسر قول الله تعالى (وإذا حكمت بين الناس أن تحكوا بالعدل) ، بأن الحكم بين الناس
يكون فى الحدود والحقوق ، وهى قسمان : فالقسم الأول : الحدود والحقوق التى ليست لقوم
معينين ، بل منفعتهما لمطلق المسلمين أو نوع منهم ، وكلهم محتاج إليها ، وتسمى حدود الله ،
وحقوق الله ، مثل : حد قطاع الطريق والسراق والزناة ونحوهم ، ومثل : الحكم فى الأموال
السلطانية والوقوف ، والأوصايا التى ليست لمعين .

وهذا القسم من الحكم فى حدود الله وحقوقه ، مقصوده الأكبر هو الأمر بالمعروف والنهى
عن المنكر ، فالأمر بالمعروف مثل الصلاة والزكاة والصيام ، والحج ، والصدق والأمانة ، =

« إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة »^(١) . ويقودنا هذا المفهوم عن العدل إلى فكرة جديدة ألا وهي فكرة « الحق » ، التي يتسم تعريفها بشيء من التعقيد . فافتداءً بالفقهاء الراشدين يقسم ابن تيمية الحقوق إلى قسمين : حقوق الله وحقوق العباد . ولكنه يضيف إلى ذلك تقسيمات فرعية تضيء على مذهبه أصالة لا يمكن إنكارها .

تأتي أولاً حقوق الله التي يختص بها وحده وتتلخص في حقه المطلق في أن يكون وحده المعبود . والحقيقة أن الله وحده هو صاحب هذا الحق . ولا تنحصر عبادة الله في ممارسة بعض العبادات فقط ، فإن احترام كل الحقوق هو في النهاية احترام لحقوق الله . وبعد ذلك يسلم ابن تيمية في بعض مؤلفاته بوجود حقوق خاصة بالنبي . وتتلخص في الالتزام بطاعته طاعة كاملة غير

= وبر الوالدين ، وصلة الأرحام .. فالواجب على ولي الأمر أن يأمر بالصلوات المكتوبات جميع من يقدر على أمره . ويعاقب التارك بإجماع المسلمين ..
أما القسم الثاني ، فيتعلق بالحدود والحقوق التي لا دى معين ، كالقتل والقصاص في الجراح والأعراض وحقوق الزوج والزوجة والمعاملات .

وبعد ، فهذه هي رؤوس الموضوعات التي عالجها ابن تيمية في كتابه (السياسة الشرعية) ، وقد عرضها لاووست مع تغيير في بعض العناوين ، فعلى سبيل المثال : لم يذكر ابن تيمية عنوان (غاية الأمة والدولة) كما نعرف لأنه يتكلم عن الإمامة والولايات وغيرها من المصطلحات الفقهية بمدلولاتها الخاصة في الأنظمة الإسلامية .

(ينظر الكتاب الآنف الذكر - صفحات ١٤١٤ ، ٣٦٤ ، ٧٨ ، ٩١ ، ١٦٥ ط دار الشعب بتحقيق الأستاذين محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنا شوال ١٣٩٠ هـ - ديسمبر ١٩٧٠ م) .

مشروطة (أ). وللأمة أيضا حقوقها بالنظر إلى مجموع الناس التي تضمهم وجملة حاجاتها ، وأول هذه الحقوق هو احترام وحدتها ودوام تماسكها . وهذه الحقوق على اختلافها ينبغي بالضرورة أن تنفذ ، إن صاحب الحق وحده هو الذى يستطيع أن يتنازل عن حقه ونظراً لأنه ليس هناك تنظيم يتيح للأمة أن تبر عن إرادتها ، فإن حقوق الأمة لا تسقط بأى حال كما لا تسقط حقوق الله . رآخر أقسام الحقوق هي حقوق الناس . إن كل رجل يؤمن بالله من حته أن يطالب باحترام شخصه وعرضه وماله . وهي وسائل تساعد على تحقيق غايته . ولقد اجتهد مذهب ابن تيمية الاجتماعى السياسى دائماً فى التوفيق بين الالتزام بالمحافظة على تماسك الأمة ودوامها ، وبين الرقى المتناسق لكل فرد من الأفراد الذين تضمهم الأمة (٢).

إذن ما هى الوسائل المختلفة التي يتعين استخدامها لكي تنتقل هذه الحقوق

(أ) بين ذلك ابن تيمية تفصيلاً فقال :-

(نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغلو فى شخصه ، قال «لاتطرونى كما أطرت النصارى عيسى بن مريم ، فإنما أنا عبد فقولوا عبد الله ورسوله» ...

والله قد جعل له حقاً لا يشركه فيه مخلوق ، فلا تصلح العبادة إلا له ، ولا الدعاء إلا له ، ولا التوكل إلا عليه ، وإلا الرغبة إلا إليه ، ولا الرهبة إلا منه ، ولا ملجأ ولا منجاة إلا إليه ، ولا يأتى بالחסنات إلا هو ، ولا يذهب السيئات إلا هو ، ولا حول ولا قوة إلا به .

وقال تعالى (ومن يطع الله ورسوله ويخشى الله ويتق الله فأولئك هم الفائزون) ، فجعل الطاعة لله وللرسول ، وجعل الخشية والتقوى لله وحده ، وكذلك فى قوله (ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيقطينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون) ، فالإتياء لله والرسول ، وأما التوكل فعلى الله وحده ، والرغبة إلى الله وحده . مجموعة الرسائل والمسائل ج ١

إلى الحقيقة القانونية ؟ . أولاً من الأهمية بمكان أن يعنى بتطبيق شعائر الإسلام : الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد . ولاشك أن كل عنصر من هذه العناصر له مكانته في سلسلة الواجبات . ولكن ابن تيمية لا يعلق على هذا التصنيف أهمية خاصة بسبب نظريته النسبية . فإن الأهمية النسبية لمختلف هذه الواجبات تتعلق بالهدف المقصود من (أ) ورائها وبالزمان (٣) . وبما أن ابن تيمية كان يهدف إلى تجديد الإسلام كبداً للتنظيم الاجتماعي والسياسي وأن يعيد الانجاء السنّي في الأصول ، فإنه علق أهمية بالغة على الصلاة ، ثم على الدور الاجتماعي البحت الذي تنطوي عليه « الصدقة » وبخاصة « الجهاد » ويمتد الجهاد إلى نظام العقوبات (حدود وتعازير) ، ويسهم أيضاً في تزويد الدولة بحقوق أميرية ، ويفرض عليها واجبات جديدة هو توزيع الأموال (قسم الأموال) . وهذه الأحكام العامة تستهدف ضمان حماية حقوق الناس . وسوف نلتزم بهذا الترتيب باعتبار أنه يمثل التطور (ب) المنطقي لفكر ابن تيمية .

(أ) النسبية المقصودة تتصل بفصائل الأعمال وأنها بعضها أفضل من بعض في الأمكنة والأزمنة المختلفة مع المحافظة عليها جميعاً كواجبات وفروض دينية لازمة الأداء أنظر ص ٢٦٨ ولم يشذ ابن تيمية عن كافة المسلمين في إعطاء الصلاة المكانة الأولى .

(ب) أي تطور منطقي يقصد ؟ فإن ابن تيمية في تناوله للعبادات لم يخرج عن منطوق الأحاديث النبوية وفي مقدمتها حديث (بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت وصوم رمضان) رواه البخاري ومسلم .

١ - الصلاة

الصلاة هي أساس الإسلام ، وشعار تحالف المسلمين ، والواجب الذي يأتي في قائمة القيم الدينية . بعد الشهادتين^(٤) . ولقد أوحى الله بأحكامها إلى النبي في ليلة المعراج من غير وساطة ملك من ملائكته . وورد ذكرها في القرآن منفردة ومقرونة بالفضائل الإسلامية مثل « الصبر » و « الصدقة » و « النسك » و « الجهاد » . وكان النبي يردد أن جوهر الدين الصلاة والجهاد . وكان يوصي بها المرضى الذين كان يعودهم ، وكان يطالب نوابه بأن يولوا عناية خاصة بإقامة فريضة الصلاة في الأمة . ولتد كانت الصلاة آخر وصايا النبي لأمته . وكان عمر يكتب إلى عماله^(٥) ويقول : « إن أهم أموركم عندي الصلاة ، فمن حفظها وحافظ عليها حفظ دينه ، ومن ضيعها كان لما سواها من عمله أشد إضاعة » وإقامة صلاة الجماعة هي أداء أول عمل من أعمال التضامن الاجتماعي^(٦) ، وأول مظهر من مظاهر الولاية . والحاكم هو إمام الأمة ، وبالتالي فإن إمامة الصلاة هي أول واجبات السلطة العليا . وكتب ابن تيمية « وقد كانت^(٧) السنة أن الذي يصلي بالمسلمين الجمعة والجماعة ويخطب بهم هم أمراء الحرب الذين هم نواب ذي السلطان على الجند . ولهذا لما قدم النبي (ص) أبا بكر في الصلاة قدمه المسلمون في إمارة الحرب وغيرها . وقد كان النبي (ص) إذا بعث أميراً على حرب ، كان هو الذي يؤمره للصلاة بأصحابه . وكذلك إذا استعمل رجلاً نائباً على مدينة^(٨) » ومن تسامح ابن تيمية أنه كان يعتبر الصلاة المفروضة التي تقام حسب الأحكام التي عينها كبار الأئمة^(٩) قد استوفت جميع أركانها الشرعية . ومن اختصاص الحاكم لكي يفرض السنة الحقيقية

أن يبطل « الزبادات^(١٠) » في الصلاة والتي ترجع بصفة عامة إلى فقهاء متأخرين . وكذلك كل شكل من أشكال العبادات البدعية التي ترتبط بالصلاة والتي توشك مع « المداومة » أن تتحول إلى قواعد جماعية وإلى انحرافات باطنية (ذكر ، مماع ، اجتماع)^(١١) .

و « النية (أ) »^(١٢) باعتبارها تعطي لكل عمل قيمته ، هي الشرط الأول الذي لاغنى عنه لتحقيق شرعية الصلاة . وطبقاً لحديث مرفوع فإنها أعلى منزلة من العمل . لأن الله يقبل النية الحسنة التي لا يتبعها عمل . ولا يثيب عن عمل لا تصحبه نية . والنية محالها القلب ، والقلب أكرم جزء (ب) في الجسم

(أ) الحديث : عن أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنما الأعمال بالنيات . وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه (رواه البخارى ومسلم) .
ويقرر ابن رجب أنه أحد الأحاديث التي يدور الدين عليها مستنداً إلى قول الشافعى : هذا الحديث ثلث العلم ويدخل في سبعين باباً من الفقه ، وقول الامام أحمد : أصول الاسلام على ثلاثة أحاديث :

حديث عمر : إنما الأعمال بالنيات ..

وحديث عائشة : من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد .

وحديث النعمان بن بشير : الحلال بين والحرام بين .

ابن رجب : جامع العلوم والحكم ١ - ص ١١-١٢ .

تحقيق محمد الأحمدي أبو النور ط دار الكتاب الجديد ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

(ب) ربما يقصد لاووست الآثار المروية في النية ، إذ يرى شيخ الاسلام أن المؤمن إذا كانت له نية أتت على عامة أفعاله ، وكانت المباحات من صالح أعماله ، لصالح قلبه ونيته ، والمناقض

وقوام النية هي حب الله ورسوله والعزم على طاعتها ، فهي روحانية خالصة . ولا ينالها ما ينال الجسم من (فساد) بسبب ماديته . والنية لا تحتاج إلى تحريك اللسان . ولقد قال بعض فقهاء الشافعية المتأخرين ومنهم النووي بالإنزام المسلم قبل الصلاة (بالجر بالنية) . ولكن ابن تيمية يرد عليهم بأنه لا داعى للنطق بأى كلمة قبل التكبير (لا سرّاً ولا جهراً) . واتمسك بغير ذلك بدعة مستحدثة تشبه بدعة (الأذان) و (الإقامة) فى صلاة العيدين والصلاة ركعتين فى سعى الحجّاح عند المروة بعد الطواف (١٣) . ولا يقبل ابن تيمية مع بعض أتباع أبى حنيفة والشافعى واحمد ، الرأى القائل باستحسان تحريك اللسان لتقوية النية الموجودة بالفعل داخل القلب ، إنه يرى فى ذلك (بدعة مكروهة) ، على درجة من الخطورة . فقد أثبتت التجربة أن التطور الذى يطرأ على الاسلام يكون فى الغالب بتأثير غلو نزعة الورع piétéisme عند الزهاد والصوفية ، وبتحويل تدريجى (للمستحب) إلى (واجب) .

والطهارة شرط أساسى للصلاة . ويتعين علينا التنويه إلى شكلى الطهارة

= لفساد قلبه ونيته يعاقب على ما يظهره من العبادات رياء ، فان فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (ألا إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد ، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد ألا وهى القلب) .

السياسة الشرعية ص ١٦١-١٦٢ .

وفى شرحه للحديث (إنما الأعمال بالنيات..) يذكر أنها كلمة جامعة كاملة ، فان النية للعمل ، كالروح للجسد ، وإلا فكل واحد من الساجد لله ، والساجد للشمس والقمر ، قد وضع جبهته على الأرض ، فصورتها واحدة ، ثم هذا أقرب الخلق إلى الله تعالى ، وهذا أبعد الخلق عن الله .

المصدر نفسه ص ٧١ .

حتى يمكن إبراز بعض نقاط انفرد بها مذهب ابن تيمية^(١٤). الطهارة الأولى
وهي « طهارة الحدث » تقتضى توفر النية ومضمونها استيفاء بعض الأحكام
الإيجابية . ولا يستتبع الإغناء منها نتيجة نسيان أو جهل بها . والطهارة
الثانية وهي « طهارة الخبث » تقتضى تجنب بعض النجاسات ، وبعض
التصرفات المحرمة (ترك المحظور) ، وليس من الضروري أن تصحبها نية ،
وذلك بعكس تعاليم بعض الشافعية . فإذا خالف المسلم إحدى هذه النواهي
سهوا أو خطأ فليس عليه في ذلك وزر . فلكي يتطهر المسلم احتياطاً من كل
(حدث) يتعين عليه اقتداء بالنبي أن يتوضأ أو يتيمم قبل كل صلاة . وفي
نظام الوضوء والتيمم بعض الخصوصيات نجد الإشارة عنها في غير هذا المكان .
وعلى المسلم كذلك أن يتلافى أن تمس النجاسة جسده أو ملابسه أو مكان
صلاته . ويرتبط أحياناً بالقاعدة الأخيرة — وذلك مثل الالتزام (بستر
العورة) — تحريم لبس الحرير والذهب أو الفضة على الرجال إلا في حالة
الضرورة . وكذلك الصلاة على ملابس أو في بيت (مغصوب) . وبينما
يحرم ابن تيمية بدافع من ذوق البساطة في الطهارة كل زينة غير ضرورية في
الصلاة ، فإنه يرى أن الصلاة التي تؤدي عن عمد في مكان مغصوب^(١٥)
لا تبطل إلا جزئياً . وهذا التسامح الرمزي نابع من رغبته في القضاء على كل
نزعة للتشدد الضار بحرية الأمة في نشاطها الإقتصادي .

واعتبار المصلحة هذا جعل ابن تيمية يفكر في إمكان المسلم أن يصلى
في إتجاه غير اتجاه القبلة بمرونة وبمنطق أكثر مما كان يفكر به
الفقهاء في العادة . فأى مسلم يكون لأى سبب من الأسباب في استحالة مادية
أو معنوية في أن يتجه إلى القبلة يستطيع أن يصلى في أى اتجاه آخر . وإذا

اختلف مجتهدان في تحديد جهة القبلة فلكل منهما أن يتبع رأيه الشخصى بشرط أن يبدو في نظره أنه رأى الأرجح . أما الرجل العامى وذو العاهة التى تمنعه من اكتشاف الوجهة الصحيحة فعليها أن يتبعها من يتمتع بشئتها . ومن التكلف التمييز بين « المسافر » وبين « المقيم »^(١٦) فى هذا الشأن ، كما فعل بعض الشافعية والحنابلة . أما اتخاذ قبر أو مشهد ولى ، أو صخرة المسجد الأقصى كقبلة فى الصلوات النافلة فبهد هذا بدعة شاذة تنطوى على خصائص « الشرك » .

والمداومة على أداء « الفرائض » فى مواعيتها من أكبر الفضائل الإسلامية . وأداء الصلوات « المكتوبة » فى الأوقات الشرعية المحددة هو أحد الالتزامات الإسلامية القاطعة^(١٧) . ويقول ابن تيمية فى إحدى فتاواه إنه لا يجوز لأى مسلم أن يجمع أى أن « يؤخر » صلاة الظهر مع صلاة العصر ، أو صلاة المغرب مع صلاة العشاء ، أو أن ينتظر شروق الشمس ليصلى الفجر ، لأى عذر دنيوى كصناعة أو تجارة أو ثقافة . ومع ذلك فهناك بعض المهن قد تفرض الضرورة على أصحابها أن يجمعوا بين صلاتين مثل الخبازين والطباخين ، وبوجه عام كل من يخشون على أموالهم التلف أو الفساد (إفساد المال)^(١٨) ولكن الصلاة التى تؤدى فى أول وقتها ليست من حيث التعريف بأفضل من الصلاة التى تؤدى فى آخر هذا الوقت . فالقاعدة الوحيدة هى اعتبار الضرورة والمصلحة ، ويظل المسلم أمام الله هو الحكم الوحيد فى اختيار الوقت الذى يناسبه^(١٩) .

ويستطيع المسلم أن يصلى فى أى مكان لأن (الأرض كلها مسجد وطهور)^(٢٠) . ومع ذلك فبعض المساجد أفضل من بعض . أفضلها

المسجد الحرام الذى تتم تحيته عند دخوله بالطواف لا بالصلاة (تحية المسجد)
ثم مسجد النبي بالمدينة حيث الصلاة فيه بألف صلاة ، وأخيراً المسجد الأقصى
بالقدس حيث صلى النبي ركعتين ليلة الاسراء^(٢١) . ونعمة أماكن حرم الله
فيها الصلاة تحريماً صريحاً . وهى المقابر والحمامات ويوت الخلاء والأمكنة
التي بركت فيها الجمال والطرفات المطروقة^(٢٢) . فالمسجد المقام فيه قبر
بدعة ، ينبغي تحريم استخدامه وعند اللزوم يأمر الإمام بهدمه^(٢٣) . والصلاة
فى مثل هذا المسجد - كما يفعل الروافض والنصارى - أكبر بدعا من
الصلاة فى كنيسة ليست مزخرفة بالمصور ، أو إذا كانت هذه الصورة
منقوشة على الأرض ويمكن أن تداس بالأقدام^(٢٤) .

ولقد أقيم المسجد ليكون مكاناً للصلاة وللذكر . وبناء على ما كان من
حال أهل الصفة رخص لهم النبي بالإقامة فيه مؤقتاً والنوم فيه وأداء الأعمال
المقبولة شرعاً^(٢٥) . وليس لأحد أن يتنازع فى أى مكان فيه إضرار بالغير .
وكما أن المسجد بيت الله فإنه أول بيت جماعى . ويقول ابن تيمية : « مقر
الأئمة ومكان اجتماع الأمة هى المساجد . وكان النبي قد أسس مسجده على
التقوى . فكانت تقام فيه الصلاة وقرأ القرآن ويذكر فيه اسم الله ، ويدرس
فيه العلم . وتلقى فيه الخطبة ، وكانت تتخذ فيه القرارات السياسية ، وكانت
تعلق فيه الأعلام وشعارات القيادة . وكان يعين فيه أمراء الجيوش والخبراء
(العرفاء) . وكان المسلمون يجتمعون فيه إذا حز بهم أمر من أمور دينهم
ودنيام . وكان هذا هو حال نواب النبي بمكة والطوائف والبن وكل من
كان يبعث بهم إلى الأعراب . لقد كان اجتماعهم (مجمع) حيث كانت تقام
الصلاة وتدار الشؤون العامة^(٢٦) » وهكذا يتجلى معنى تحية المسجد

بركعتين عند دخوله ووجوبها حتى في الأوقات التي تحرم فيها الصلاة (٢٧) .

ويرجع فضل الصلاة أيضاً إلى سمو المعنى الأخلاقي الذي تتضمنه عناصرها . إذ يدخل المسلم في « الإحرام » بعد النطق « بالتكبير » ، مما يشبه « التلبية » التي يبدأ بها « إحرام » (٢٨) الحج . والإمام وحده يرفع صوته بالتكبيرة حتى يسمعه الجميع (٢٩) . غير أن رفع اليدين إلى الكتفين أو إلى شحمة الأذنين ليس واجباً إلا في التكبيرة الأولى (تكبير الاستفتاح) (٣٠) ومع ذلك فطبقاً لرأى الحنفية ومن باب التسامح والاتفاق الجماعي ليس مكروهاً أن تتكرر هذه الحركة مع كل تكبيرة حتى أثناء الركوع والسجود . ولا تصح الصلاة إلا بقراءة الفاتحة . ونموذج الصلاة هو صلاة الركعتين اللتين بتكرارهما تتكون الصلاة الرباعية . وتحقق قمة الصلاة في السجود بعد الركوع باعتباره أهم عمل في الصلاة بعد القراءة ، والعمل الذي يرمز به المسلم إلى خضوعه الكامل لله (٣١) . ويوصى بالمس الأرض بالركبتين وبالكفين وكذلك بالجبهة والوجه إمعاناً في التذلل إلى الله . « الواقع أن حك الوجه بالأرض علامة على الاستسلام لله وعلى تعظيمه وعلى الذل والإنابة إلى الله . ويعتبر السجود من أعمال العبادة الغالية عند الله والنافعة للإنسان » (٣٢) . ويتبع السجود الاستغفار وبعد إتمام الركعتين يقرأ المسلم التشهد الذي يقر فيه بألوهية الله وبنبوة محمد (ص) . ثم الصلاة على النبي ثم الدعاء . و « بالسلام » تختتم الصلاة فيطلب المؤمن من الله الرحمة للامة . وهناك تفضيل بين عناصر الصلاة : « فالصلاة « جنس » أفضل من « القراءة » . والقراءة في ذاتها أفضل من « الذكر » والذكر أفضل من « الدعاء » الفردي » . ولكن هذا الترتيب ليس مطلقاً . لأنه مرتبط بالوقت

« ما بعد الفجر والعصر ونحوهما من أوقات النهي عن الصلاة فإن القراءة والذكر والدعاء أفضل في هذا الزمان .. وكذلك حال الركوع والسجود فقد صح عن النبي (ص) أنه قال « نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً أو ساجداً. » وما بعد التشهد هو حال الدعاء المشروع^(٢٣) بفعل النبي (ص) وأمره والدعاء بعد أفضل .

كما أن عامل سهولة الأداء — مع أخذ الوقت في الحسبان — قد دفع ابن تيمية إلى أن يترك أكبر قدر من الحرية للمؤمنين في تقدير الأعذار الشرعية التي تبيح لهم أداء الصلوات المخففة (صلاة أهل الأعذار) . وأشكال صلاة الخوف المقبولة شرعاً^(٢٤) . ويصلي المريض بحسب قدرته فيستطيع أن يصلي جالساً أو راكعاً على جنبه أو على ظهره . ويستبدل الركوع والسجود « باماء » بالرأس . وإذا لم يستطع فإن مجرد التضرع بالقلب يقوم مقام الصلاة^(٢٥) . والمسافر يقصر من صلاته الرباعية إلى ركعتين ، ويمكنه أيضاً أن يجمع بين صلاتين على أن يتذكر أن القصر أفضل من الجمع الذي لا يعدو أن يكون رخصة شرعية أوجبها الضرورة^(٢٦) . ولقد اتخذ هذا المبدأ في مذهب ابن تيمية شكل الإلزام الإلزامي . ولقد انتقد ابن تيمية في بحث مطول ومؤيد بالوثائق ، إصراف الفقهاء في التفرقة بين المسافر والمقيم . ويقول إنه يكره إتمام الصلاة في السفر . وكان النبي في سفره يقصر الصلاة ولا يصلي الجمعة ولا العيدين . وهذا مع ملاحظة أن لفظ السفر غير محدد في الشرع بمسافة ولا بجمدة ، وإنما يحدده العرف . وكل عمل أباحته الشريعة دون قيود لا يجوز أن يقيد بتفسيرات الفقهاء .

والصلوات الفردية النافلة إما أن تكون محددة في السنة بوقتها وبعدد ركعاتها (سنة راتبة)^(٣٧) أو تكون متروكة لحرية المسلم (نوافل مطلقة) وهي مرتبة في فضلها . فأفضلها هي صلاة الليل التي تؤدي بين صلاة العشاء وبين صلاة الفجر ويكون عدد ركعاتها ، وترأ ،^(٣٨) . تأتي بعد ذلك ركعتا سنة الفجر التي كان النبي (ص) - كما تقول حفصة - يؤديها وقت بزوغ الفجر عندما كان المؤذن ينادي للصلاة^(٣٩) . وهذه الصلوات التي كان النبي يواظب على أدائها في سفره وفي إقامته هي أفضل من غيرها . وتعتبر في نظر مالك السنتين الراتبتين . أما الصلوات النافلة الأخرى وهي أقل فضلاً فلا تقل شرعية عن الصلوات السابقة . وطبقاً للحديث الثلاثة^(٤٠) التي ترجع إلى عمر وعائشة وأم حبيبة هي عشر ركعات أو اثنتي عشرة أو أربع عشرة ركعة يومياً واطب النبي على أدائها مع شيء من « المداومة » قبل أو بعد الصلاة (المكتوبة) فيما عدا صلاة العصر . أما الصلوات النافلة التي لم يكن النبي ينتظم في أدائها ، وبالتالي لم يحدد عدد ركعاتها (مقسدة) ، فهي متروكة لحرية المسلم الذي ينظمها طبقاً لمصلحته وحسب إمكاناته . وذلك مثل ركعات ما قبل العصر وما بعد المغرب والعشاء وكذلك صلاة (الضحى)^(٤١) . ومع ذلك فينبغي أن نتلافى المداومة على هذه الصلوات حتى لا تختلط بالسنن الراتبة ثم تدخل لا شعورياً ضمن البدع المستحدثة .

ومن بين للصلاة النافلة التي توجب السنة أدائها في جماعة ، تأتي في الترتيب الأول صلاة (التراويح) التي تؤدي في رمضان بعد صلاة العشاء وعدد ركعاتها متروك لتقدير المسلم بحسب استطاعته^(٤٢) وبعدها صلاة (الكسوف) التي تؤدي عند ظهور (آية) كسوف الشمس ثم صلاة

الاستسقاء التي كان ابن تيمية يحرم على اليهود والنصارى حضورها وذلك بخلاف غيره من الفقهاء .

والغرض من « صلاة الجمعة » هو « (اجتماع) المسلمين في خير أيام الأسبوع » . ولا تقام من حيث المبدأ إلا صلاة واحدة في المدينة الواحدة ، إلا إذا اقتضت الضرورة ، تعددها بشرط أن يقصد بالمدينة القلعة أو الحى المعزول في المدينة أو مجرد الضيعة^(٤٤) . وتقام صلاة الجمعة في المسجد الجامع ، وجرت العادة على إقامتها أحيانا في قلب الأسواق . فيتاح بذلك للمسلمين أن يؤدوا واجباتهم الدينية مع عدم إهمال مشاغلهم الدنيوية . ولقد سئل ابن تيمية وهو بالقاهرة عن شرعية هذه الصلوات^(٤٥) فوافق عليها بشرطين: الأول ألا يخلو المسجد الجامع نتيجة ذلك ، والثاني أن يعنى المسلمون (بتصفية الصفوف) وضمها . ولا يستساغ اعتبار صلاة الجمعة كصلاة الظهر مخفضة (مقصورة) إلى ركعتين^(٤٦) . إذ من بين ما تتميز به صلاة الجمعة الخطبتان المدرجتان بين الأذان والإقامة ، وذكر النبي ومن بعده الخلفاء العباسيون . وذكر الخلفاء ليس (فرضاً) فقد حدثت مخالفات^(٤٧) متكررة في هذه العادة . وتحرم الصلاة أثناء الخطبة . ولكن هذا التحريم لا يمنع أداء ركعتي (تحية المسجد) ومن باب أولى (قضاء) صلاة واجبة فات وقتها بعدئذ شرعى^(٤٨) . وأغلب الخلافات التي أثبتت تتعلق بالسنن أكثر من فرائض الصلاة . فغير مباح أن تؤدي ركعتان بعد الأذان . لأن النبي كان يقف على المنبر وقت قيام بلال بالأذان ، وكان يبدأ بعده بالخطبة . أما صلوات النفل التي كان الصحابة يؤدونها قبل الذهاب إلى المسجد فقد كانت ذات صبغة فردية بحجة بحيث أن وقتها وعدد ركعاتها لا يدخلان تحت تحديد شرعى .

وحتى على فرض أن صلاة الجمعة يمكن أن تشبه صلاة الظهر المقصورة وأنه ينبغي أن تسبقها ركعتا السنة ، فإن نفس السبب - وهو التيسير على المسافر - قد أعفى المسلم من ركعتي السنة بل وألزمه بعدم أداء السنن النافلة . ومع ذلك فيمكن اعتبار الركعتين اللتين تؤديان عادة بعد صلاة الجمعة^(٥٠) كسنة ، ولكن يشترط الفهم بوضوح بين صلاة الفرض وصلاة^(٥١) النفل حتى لا تتحول إلى صلاة بدعية .

وهناك أحكام مشابهة تنظم صلاة الجماعة التي يراعيها الإمام في عيد الفطر وعيد الأضحى بمنى^(٥٢) . وتميز صلاة العيدين بخصائص متشابهة . فكل منهما تنطوي على صلاة ، فتم صلاة عيد الأضحى عند رمي الحجيج بجرات العقبة . وكل منهما مصحوب بعمل اضافي : زكاة الفطر ، وتقديم الأضحية في كل بلد أثناء التضحية بمنى . وعيد الأضحى مفضل على عيد الفطر^(٥٣) لأن التضحية باعتبارها من الأعمال « البدنية والمالية » ، تفوق الزكاة باعتبارها عملاً مالياً . وتقضى السنة « بتعجيل » صلاة عيد الأضحى ، و « بتأخير » صلاة عيد الفطر التي يجب أن يكون الصيام قد انقطع بالفعل عند أدائها . وتميز شعائرها بعدم وجود أذان أو إقامة ، وأنها ركعتان فقط بهما تكبيرات إضافية و « مشروعة »^(٥٤) . بعكس رأى الحنفية . وتتضمن كل منهما بعد التسليم « خطبتي نسك » حيث جرت العادة فيها إما على حث المسلمين على الزكاة أو على تعليمهم نسك الأضحية . وإذافات المسلم أدائها فلا ينصح بأدائها في أى وقت آخر .

ونختتم دراسة الصلاة في العادة بالجناز والزيارات التي جرى العرف في أرض الإسلام على أدائها توقيراً للقبور . فغسل الأموات واجب جماعي ، على

الإمام أن يتوفر على تنفيذه بعناية كاملة^(٥٥) . والشهيد وحده الذي يموت في ميدان القتال أو دفاعاً عن حقوقه الشخصية ، له الشرف العظيم بأن يدفن بملابسه بدون غسل وبدون صلاة^(٥٦) . وتتضمن صلاة الجنازة التي تؤدي أثناء إجراءات الدفن « الدعاء » إلى الله من أجل المتوفى . وهي ليست التماساً من الأحياء لقوة الأموات المزعومة وإنما هي في الواقع تعبير عن الترابط المتبادل بين أفراد الأمة يملئها واجب البر على الأجيال الحاضرة تجاه الأجيال الراحلة^(٥٧) . وهذا حال الصلاة على النبي التي يوصي بتكرارها في كل وقت وفي كل مكان والتي يثيب عنها الله تعالى أجزل الثواب إذا كانت مصحوبة بطاعة شريعتة^(٥٨) .

ولقد كانت « زيارة القبور (أ) »^(٥٩) في نظر ابن تيمية أحد أشكال تقديس الأولياء التي تنطوي على أكبر الأخطار على وحدانية الإسلام باعتبارها مخلفات وثنية تؤله الناس والأشياء . وكانت هذه النظرة التي تربط بين زيارة قبور الأولياء عند أهل السنة بالحج الذي كانت الروافض تأمر بأدائه عند أضرحة أئمتهم وشهادتهم ، قد جعلت ابن تيمية يرى في هذه العبادة تسليلاً شيعياً ، ومن وراء الشيعة تأثير النصرانية التي من خصائصها أن ترفع من منزلة كهنتها لكي تؤلفهم فيما بعد^(٦٠) . وهناك أسباب أخرى تفسر عداوة ابن تيمية لزيارة القبور . فإذا كان صحيحاً القول بأن تطوير (ب) الإسلام

(أ) سيأتي توضيح رأى ابن تيمية في زيارة المقابر ، ولكن المقصود هنا زيارة المساجد ذات القبور .

(ب) (نظير الإسلام وتقنين العرف) هذه العبارة وغير هامن المصطلحات الخاطئة التي دأب المستشرقون على استخدامها خطأ ، فإن كل ما يبتدعه البشر ويعملونه عرفاً ينبغي نبذه مادام مخالفاً للكتاب والسنة .

كان ناتجا عن تقنين العرف ، فإن العرف في الواقع كان من عوامل تخلف (أ) الشريعة إذ صارت المناسك التي يؤديها المسلمون حول قبور الأولياء من صلوات ، طواف وقرأة قرآن وصدقات . اطلع من أشكال العبادة الصحيحة في عقيدة التوحيد السني . وأخيراً الأدعية التي يوجهها بسطاء المسلمين وعوامهم إلى الأولياء بأمل أن يتدخلوا عن طريق كراماتهم لشفاء المرضى أو لتحقيق كسب دينوي ، وكذلك سلطة الشناعات التي يزعمونها لهم . كل هذا يتضمن إخلالا صريحا بعقيدة وحدانية الله . ولهذا كان على الإمام منع هذه المظاهر العبادية الباطنية . والسهر على أن تكون القبور غاية في البساطة ، وأن يمنع تغطيتها بالرخام ، أو أن تحفر عليها النقوش ، أو أن تبنى فوقها القباب .

ولكن زيارة القبور ليست من حيث المبدأ مخالفة للشريعة^(١) في نظر ابن تيمية (ب) بل من المستحب عند الاقتراب من أحد القبور الدعاء من أجل

(أ) الأفضل القول - تخلف المسلمون عن تطبيق الشريعة ، لا تخلف الشريعة .

(ب) استعرض ابن تيمية ثلاثة أقوال للعلماء في زيارة قبور المؤمنين وهي :

١ - مستحبة للدعاء للدوق مع السلام عليهم كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يخرج إلى البقيع فيدعو لهم .

٢ - زيارة القبور لجرد الحزن على الميت لقرابته أو صداقته فهذه مباحة كما يباح البكاء على الميت بلا نذب ولا نياحة كما زار النبي صلى الله عليه وسلم قبر أمه فبكى وأبكى من حوله . فإذا قصد بالزيارة تذكر الموت والاستعداد للآخرة كان مباحاً ، وإن عمل معصية فحصل من الزائر جزع أو دعاء غير الله كان معصية .

٣ - أما النوع الثالث فهو زيارتها للدعاء كالمصلاة على الجنازة فهذا هو المستحب الذي دلت السنة على استحبابه لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعله .

(ينظر كتاب : الجواب الباهر في زيارة المقابر) .

المتوفى بصيغة تشبه دعاء ابن عباس : (السلام عليكم أهل الديار من المسلمين . وإنا
بكم إن شاء الله للاحقون . اللهم لا تحرمنا أجرهم ولا تفتنا بعدهم . اللهم ارحمنا
وارحمهم . نسأل الله لكم ولنا الرحمة والسلام (أ)) . ولكن من الفسوق أن
يلتمس من الولي تلبية طلب شخصي أو التوجه إلى قبره بعبادة يختص بها الله
وحده . وبالأحرى يتعين تحريم الاحتفالات الشعبية التي تقام حول القبر
لتلاوة القرآن ، أو لإشعال الشمع أو لإخراج الصدقات أو لإنشاد الأناشيد .
وإن أول واجبات المسلم الذي يريد أن يكون جديراً بالنبي وبكبار موتى
المسلمين ، أن يعبد الله كما عبدوه وأن يحارب (البدعيين الذين يحجون إليهم
ويعبدونهم كما يفعل النصارى) .

٢ - الصوم

الصوم^(١) هو ثلثي الواجبات الفردية والاجتماعية التي تفرضها الشريعة
ويحاسب عليها الإمام أمام الله . والصوم عبادة قبل كل شيء . ونقتضى
الإمساك عن أكل الطيبات التي أحلها الله للناس . ولقد كان الصيام مع الحج
من الأعمال التي اكتسبت شعبية كبيرة في العصر المملوكي . وهذه
العبادات ذات النزعة الزهدية والتي ترمز إلى الإعراض المؤقت أو
المؤمى عن خيرات الدنيا ، كانت مقررة في الشريعة تقريراً قاطعاً ،

(أ) ورد نص الدعاء الثابت بالصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلم أصحابه
إذا زاروا القبور أن يقولوا : السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين ، وإنا أن شاء الله بكم لاحقون
يرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين . نسأل الله لنا ولكم العافية ، اللهم لا تحرمنا أجرهم
ولا تفتنا بعدهم واغفر لنا ولهم .

ومنظمة فيها بحيث لم يكن فى إمكان ابن تيمية أن يفكر فى إنكار قيمتها . ومما لاشك فيه أن الزهد فى مذهب ابن تيمية لم يكن له وظيفة أو قيمة فى ذاته وإنما كان وسيلة . فإن الإعراض عن الدنيا يهدف لكسب الخيرات الدنيوية ، كما أن الانزعال الوقتى الذى تتضمنه بعض العبادات مثل (الاعتكاف) والمرتبط بالصيام ، عندما يكون مطابقاً للشريعة يعتبر من وسائل التهذيب الشخصى من أجل تقوية معنى التضامن الاجتماعى . ولهذا نلمح عند ابن تيمية العناية الدائمة باحتواء روح الصيام وتطبيقه فى الحدود الشرعية البحتة ، وإنكار الانحرافات الباطنية ، وتحريم الأطعمة الاضائية التى تخالف ما أباحته الشريعة ، والادعاء بأن موقف الحكيم يقتضى التمسك بالعزوبة التى يدعو إليها بعض الصوفية ، وبالانزالية الاقتصادية المنظمة التى تعتبر جميع الأموال محرمة سواء بأصلها أو بفعل العدوى وكذلك بالإعراض عن أى تعامل تجارى .

والصيام فرض على كل مسلم بالغ وعاقل وقادر على أدائه . ومع ذلك فإن الضرورة تعفى الغلام والمرأة والمريض والمسافر (٦٣) المباح له بقصر الصلاة ، وبالأحرى كل من لا تسمح له قدرته الصحية بأدائه . ويضيف ابن تيمية إلى هذا الإعفاء المؤقت أو الدائم من الصيام (عذر) (الجهاد) . فالصيام يكون (مكروها) إذا كان يضعف القوى البدنية والمعنوية عند المسلم الذى يتعين عليه فى حالة التهديد الملح بأن يوجه هذه القوى كلها إلى الجهاد . ويجب أن يحرم جماعياً بمعرفة الإمام إذا كانت يخشى منه إعاقة الانتصار فى الحرب المقدسة ، ويقال إن ابن تيمية لم يصم

رمضان في عام ٦٩٩ أثناء محاصرة القطار لدمشق ولقد دعم قراره الشخصي هذا باحدى فتاواه على أساس الوضع القانوني للمسافر (٦٤) .

وتحديد بداية ونهاية الصيام جعل ابن تيمية يخوض بحثنا خاصا (٦٥) بين فيه فضل التقويم القمري الذي حاول فيه بعض أتباعه المعاصرين له أن يستبدلوه بتقويم آخر شمسي هجري . ويحدد الهلال بداية شهر رمضان . ولقد سمى هلالا لا لأنه يحدد إهلال الشهر وإنما لأنه يتجلى بوضوح إلى الأنظار وإلى علم الناس جميعاً . ومن حيث المبدأ ينبغي انتظار ظهور الهلال لتحديد بدء الصوم والحج ومدة قسم الإبلاء والعدة الشرعية وصيام الكفارة . ولقد كانت جميع التشريعات السابقة على الإسلام تعتمد على التقويم القمري لأن رؤية القمر لم تكن لتغيب عن أحد ، فضلا عن أن (أقوى علومنا هي ما يتحقق لنا بالنظر) . ويتعين أن نرى في استبدال الرؤية بالحساب الفلكي (العدد) نوعا من التحريف للشريعة يرجع إلى اليهود والنصارى والمجوس (١) (إلا أن بعض المتأخرين من المتنفقة الحادّثين بعد المائة الثالثة

(أ) يقول ابن تيمية في هذا الصدد :

وقد بلغني أن الشرائع قبلنا أيضاً إنما علقت الأحكام بالأهلة ، وإنما بدل من انبامهم كما يفعله اليهود في اجتماع القرصين ، وفي جعل بعض أعيادها بحساب السنة الشمسية ، وكما تفعله النصارى في صومها ، حيث يراعى الاجتماع القريب من أول السنة الشمسية ، وتجعل سائر أعيادها دائرة على السنة الشمسية بحسب الحوادث التي كانت للمسيح ، وكما يفعله الصابئة والمجوس وغيرهم من المشركين ، في اصطلاحات لهم .

مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٧٣ ط صبيح ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م .

زعم أنه إذا غم الهلال جاز للحاسب أن يعمل في حق نفسه بالحساب ، فإن كان الحساب دل على الرؤية صام وإلا فلا . وهذا القول وإن كان مقيداً بالانغمام ومختصاً بالحاسب فهو شاذ مسبوق بالإجماع على خلافته . فأما اتباع ذلك في الصحيح أو تعليق عموم الحكم العام به لما قاله مسلم وقد يقارب هذا قول من يقول من الإسماعيلية بالعدد دون الهلال » (٦٦) .

ونجد أيضاً بعض الأفكار التي يتميز بها ابن تيمية في نظراته « لنواقض الصيام » . فكل تقصير متعمد في الصيام يجب أن يكون موضع عقاب رادع . وكل من لا يصوم رمضان صياماً مـ يحوبا بنية فإن يستطيع أن يفتدي نفسه . ولقد أخذ بهذا المذهب بعض الظاهرية ويقال أيضاً حفيد الشافعي ويستند إلى حديث لأبي هريرة رواه البخاري : « من أفطر يوماً من رمضان من غير عذر ولا مرض لم يقضه صوم الدهر وإن صامه » ولما كانت النية ضرورية للانقطاع وإن المسؤولية الفردية لاغنى عنها ليكسب العمل قيمته (١)

(أ) ليس من الضرورة ربط العمل بما يسميه لاووست «القيمة الأخلاقية» وقد يقصد نتائج الأعمال والغرض منها ، فالعبادات بنيت على التوقيف إلا إذا بين الشارع الحكمة منها ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) وقال عز وجل (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) من آية ٥٤ العنكبوت أو الصيام (لعلكم تتقون) من آية ١٨٣ البقرة

ويرى الإمام الشاطبي أن أصل مشروعية الصلاة الخضوع لله سبحانه باخلاص التوجه إليه ، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه وتذكير النفس بالذكر ، ثم إن لها مقاصد تابعة ، كالنهي عن الفحشاء والمنكر والاستراحة اليها من أنكد الدنيا ، ففي الخبر (ارحباها يا بلال) . وفي الصيام سد مسالك الشيطان والدخول من باب الريان ، والاستعانة على التحصن في العزبة ، ففي الحديث (الصيام جنة) =

الأخلاقية وبالتالي ثوابه ، فإن النسيان العارض - طالما أنه مراد من جانب الله - لا يؤثر بأي حال على صحة الصيام كما أخذ بذلك غالبية علماء الحنابلة . ويشبه ابن تيمية النسيان الخطأ الذي يبدو في نظره أنه ناتج من نفس العلة (٦٧) . ولهذا فإنه يرى استناداً إلى حديث رواه عمر بن الخطاب والبخاري « ومن أكل في شهر رمضان معتقداً أنه ليل فبان نهائراً فلا قضاء عليه » وأيضا لا يبطل الصيام لمجرد دخول أو خروج مادة معينة في الجسم . فالذي يتلغ مادة غير قابلة للهضم ليس عليه وزر . وبالعكس فإخراج مادة تعتبر غذاء يبطل الصيام حتى ولو كان يقصد من ذلك الالتزام بالأحكام لا مخالفتها . ولا يخلو التفسير الذي يقدمه ابن تيمية لهذا التناقض الظاهري من براعة . ومضمونه أن الله عندما فرض الصوم وضع حداً وسطاً . ومن الإخلال

= ينظر الموافقات ٢ ص ٢٩٩ - ٤٠١ ط دار المعرفة بيروت ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .
وتوضيحا لما يشوب فهم المؤلف في مسألة النية ، نورد ما قاله شيخ الإسلام ، إذ أوضح أن تعيين النية لشهر رمضان ، هل هو واجب ؟ فيه ثلاثة أقوال في مذهب أحمد :
أحدها : أنه لا يجزئه إلا أن ينوي رمضان ، فإن صام بنية مطلقة أو ملققة ، أو بنية النفل والنذر ، لم يجزئه ذلك ، كالمشهور من مذهب الشافعي ، وأحمد في إحدى الروايات .
والثانية : يجزئه مطلقا ، كذهب أبي حنيفة .
والثالثة : أنه يجزئ بنية مطلقة ، لا بنية تعيين غير رمضان ، وهذه الرواية الثالثة ، عن أحمد ، وهي إختيار الخرق وأبي البركات .

وتحقيق هذه المسألة : أن النية تتبع العلم ، فإن علم أن غداً من رمضان ، فلا بد من التعيين في هذه الصورة ، فإن نوى نفلا ، أو صوما مطلقا لم يجزه ، لأن الله سبحانه وتعالى أمره أن يقصد أداء الواجب عليه ، وهو شهر رمضان ، الذي علم وجوبه ، فإن لم يفعل الواجب ، لم تبرأ ذمته .
المسائل الماردينية ص ٥٦ تحقيق زهير الشاويش ط المكتب الإسلامي بيروت ١٣٩٩ هـ -

بهذه القاعدة تجاوزها أو الوقوف دونها^(٦٨).

ولقد عني مذهب ابن تيمية بأن يضع صيام التطوع في حدوده الشرعية. وخير الصيام هو صيام داود الذي كان يصوم يوما ويفطر يوما. وشهر الله (المحرم) هو بعد شهر رمضان أفضل الشهور للصيام وخير الأيام لأعمال التقوى قبولاً عند الله هي العشر الأوائل من ذي الحجة ، وتوصى الأحاديث بالصوم ثلاثة أيام في الشهر ، وصوم يوم عاشوراء يكفر خطايا السنة ، وكذلك صوم يوم عرفة يكفر ذنوب عامين رغم أنه غير مطلوب ممن هم بعرفة في ذلك اليوم . ومن المستحب صيام « الأيام البيضاء » وأيام الاثنين والخميس . وكل من يتطوع بالصوم إلا لنذر يظل (أمير نفسه) . فإذا أفطر فليس عليه قضاء الصيام في وقت آخر خلال السنة . وهذا هو الحال بالنسبة لأعمال النفل الأخرى فيما عدا الحج والعمرة فيجب أدائها بالكامل ، فإن الجزء الذي ينقص لا يمكن إعادته في وقت آخر . ونفس الاتجاه نحو العدد من (الاعتكاف) الذي يقصد به الإقامة بمسجد للقيام بأعمال عبادية محبة إلى الله .

ويكون الاعتكاف بمسجد مطروق . وإذا أمكن في أحد المساجد التي تقام فيها صلاة الجمعة . وكان ابن تيمية وهو يذكر هذا المبدأ ، ينتقد أتباع (الخلوة)^(٧٠) من المعجيين بابن عربي — وقد كانوا كثيرين في زمانه — وكانوا يفضلون الانعزال في أماكن خالية وفي مساجد مهجورة وفي المغارات أو الكهوف — وذلك اقتداء بالنبي قبل بعثته بغار حراء (أ)

(أ) وحجة ابن تيمية : منع هذه الخلوات أننا مطالبون بإتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم بعد بعثه لا قبله .

أو بالقرب من القبور التي تربطهم بها بعض الذكريات الغالية مثل رفات نبي أو ولي . ولم يعين شرعا وقت للاعتكاف . ومن البسود الزعم - كما يفعل بعض الصوفية بأن كل اعتكاف يجب أن يستمر أربعين يوما بحجة أن هذا الرقم يشتمل على فضل خاص . لأن الله واعد موسى ثلاثين ليلة ثم أتبعها بعشر وصام موسى وعيسى أربعين يوما قبل تلقي الرسالة . أما العبادات التي يمارسها المسلمون في اعتكافهم فيجب أن تكون عبادات شرعية مثل الصلاة والصوم وقراءة القرآن وذكر الله . ولكن كثيراً من المعتكفين لا يفعلون شيئاً . ويخصمون ثلاث صبيغ للذكر مسلسلة في فضلها للعامة وللخاصة وللخاصة الخاصة : « د إله إلا الله » ، (الله الله) وأخيراً (هو هو) (٧١) . ويقول ابن تيمية إن هذا خطأ صارخ لأن الكلمة المفردة لا يمكن أن تنطوي على عمل من أعمال الإيمان أو الكفر . ومن البدع أيضاً اعتبار (الذكر) وحده هو السبيل الوحيد إلى الله . فلا شك أن الذكر وسيلة ممتازة للتركيز الذهني ، ولكنه في ترتيب العبادات البدنية يأتي في المرتبة الثالثة بعد الصلاة وبعد قراءة القرآن وقبل الدعاء (٧٢) . ومن البدع أيضاً أن يطلب من المعتكف أن يتمرن على الجوع والسهر والصمت . فالصمت (٧٣) الذي يجله رجال الصوفية ليعبره ابن تيمية هذا الاهتمام . فإذا كان يحرم النطق ببارات غير لائقة وينبغي تجنب كل حديث غير ذي جدوى ، فإنه مما يحافى روح ونص الشريعة الامتناع عن النطق بحديث مستحب بحجة إكراه النفس على فضيلة الصمت المزعومة . والهدف من الاستجمام بالاعتكاف هو حسن الاستعداد لنشاط الدعوة الفردية لا لتهيئة المسلم لتلقي الوحي الخفي pseudo-révélation (وما هو في الواقع إلا إلهام الشياطين)

٣ - الحج

يحتل الحج والعمرة^(٧٤) في مراتب العبادات منزلة أقل بقليل من منزلة الصوم . وهذه العبادة (أ) نافلة وإن كانت ذات طبيعة خاصة لأن من يؤديها دون أن يكون مرتبطا بنذر يلتزم بأدائها بالكامل . وهو يختلف عن الأعمال النافلة الأخرى التي يكون المسلم فيها « سيد نفسه » . ولا يلتزم أحد بالسفر إلى مكة إذا لم تتوفر لديه الموارد المادية الكافية ، ولم يكن قادراً على توفير الزاد لمن هو ملزم شرعاً بأدائها . فالحج ليس واجباً إلا في الحدود التي لا يترتب على أدائه بالنسبة للمسلم - كما هو شأن الجهاد - الا لزام بأن يجتهد في توفير وسائل تحقيقه تدريجياً . ولهذا فإن الحج - مع كونه أفضل من الصدقة غير الواجبة - قد احتل عند ابن تيمية منزلة لا تقل فضلاً عن المنزلة التي أحتلها عند معاصريه^(٧٥) . ولهذا عنى ابن تيمية بتأليف شرح كامل لمبادئ الحج على أثر أدائه الحج عام ٦٩١ والتزم في هذا الوصف استناداً إلى سيرة الرسول بالكشف عن القيود المبالغ فيها التي وضعها الفقهاء وكذلك الأساطير الشعبية التي أضيفت إلى السنة القديمة .

وعليه فإن عمل النبي هو الذي يحقق اتفاق العلماء على قيمة مناسك الحج

(أ) كيف سمح لآوست لنفسه وصف أحد أعمدة الإسلام بالنافلة ؟ أنها فرص ، وربما التبس عليه فهم الآية الكريمة : (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين) .

وروى أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (من ملك زاداً وراحلة تبلفه إلى بيت الله الحرام ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا) .

ابن تيمية - مجموعة الرسائل الكبرى - ١ ص ٢٢٥

هل من الأفضل أداء العمرة في أول الأمر ثم إفراد الحج ، أو الجمع بينهما (قرآن) في إحرام واحد ، أو أداء العمرة والحج بالتتابع مع الفصل بينهما « بالتمتع » ؟ فقد أدى النبي بعد الهجرة أربع (عمرات) كانت آخر عمرة مع حجة الوداع أداها (بالقرآن) بينما كانت عائشة وغالبية الصحابة في (التمتع) . ولهذا مال ابن تيمية إلى قلب الترتيب الوارد (بالعمدة) الذي ذكر حسب الأفضلية (التمتع) ثم (الإفراد) ثم (القرآن) . ومع ذلك فالحق أنه كما يقول ليس هناك أى تفضيل لأى شكل من هذه العبادات على غيرها بل إن فضل أى منها يتوقف على توافقه (أ) مع حالة من يقوم بأدائها (٧٦) فالقرآن أفضل من التمتع إذا صحب معه المسلم عند وصوله إلى مكة أنعام الأضحية . وهى الطريقة السليمة لأداء الحج ، الطريقة التى يتبعها غالبية الناس أى أن يؤدى في سفر واحد الحج والعمرة بشرط الوصول إلى مكة في شهر الحج . وإذا لم يحضر المسلم معه الأضحية فإن التمتع يكون أفضل (٧٧) فيتخلى عندئذ عن (الإحرام) بعد العمرة لأن المحافظة على الإحرام يعتبر عملاً مكروهاً وبلا فائدة . وأخيراً يفضل (الإفراد) لمن يؤدى العمرة في سفر والحج في سفر آخر ، أو لمن يصل إلى مكة قبل شهور الحج

(أ) الوارد عن ابن تيمية أن الأفضلية تتنوع باختلاف حال الحاج ، فإن كان يسافر سفرة للعمرة وللحج سفرة أخرى ، أو يسافر إلى مكة قبل أشهر الحج ويعتمر ويقيم بها حتى يحج ، فهذا الإفراد له أفضل بإتفاق الأئمة الأربعة .

الرسائل الكبرى ٢ ص ٣٧٧

ويميل إلى تفضيل التمتع (فالتمتع من حين أحرم بالعمرة دخل بالحج ، لكنه فصل بتحليل ليكون أيسر على الحاج ، وأحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة ..)

نفس المصدر ص ٤٠٣

فيؤدي العمرة ويقیم بمكة حتى وقت الحج .

والسير إلى الحرم الشريف يشبه « سعى » المؤمن إلى صلاة الجمعة (٧٨) وذلك قبل بدء الإحرام . فالإحرام بالنسبة للحاج يمثل بداية العمرة أو الحج كما يمثل بداية الصلاة . ومع ذلك فهناك فرق بارز في النسك يفصل بين ابن تيمية وبين موفق الدين . إذ يوصي كتاب (العمدة) بالقيام قبل الإحرام بالإغتسال وبأداء ركعتين . بينما يرى ابن تيمية أن الالتزام بالإغتسال ليس من خصائص الإحرام وإنما يكون شرعياً إذا اقتضته الضرورة . كما أنه لا توجد صلاة خاصة بالإحرام ، وإنما يمكن أدائه بلامتياز بعد أى صلاة (أ) واجبة أو نافلة (٧٩) ولكن النية ضرورية للإحرام كما أنها ضرورية في الصلاة ولكنها في كلتا الحالتين لا يعبر عنها بصوت مرتفع ولا توجد لها صيغة محددة مفروضة على المسلم (٨٠) . و (التلبية) (ب) التى يلبى بها المسلم نداه الله هى

(أ) النص الوارد عن شيخ الإسلام هو :

(يستحب أن يحرم عقيب صلاة إما فرض وإما تطوع ، إن كان وقت تطوع في أحد القولين ، وفي الآخر إن كان يصلى فرضاً أحرم عقيبهِ ، وإلا فليس للإحرام صلاة تخصه وهذا أرجح) .

مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٨٢

(ب) كانت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم : لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ، أن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك .

والتلبية هى : إجابة دعوة الله تعالى خلقه حين دعاهم إلى حج بيته على لسان خليله ، والملبى هو المستسلم المتقاد لغيره .

والمعنى : إنا مجيئك لدعوتك ، مستسلمون لحكتك ، مطيعون لأمرك مرة بعد مرة لا تزال على ذلك ، والتلبية شعار الحج ، فأفضل الحج العج والشج ، فالعج : رفع الصوت بالتلبية والشج : إراقة دماء الهدى .

أول صيغة ينطق بها المسلم في الحج مثل أول تكبيرة في الصلاة^(٨١). ولا يحرم إلا في الأماكن المحددة لهذا الغرض (الميقات) . والميقات المؤلف أكثر من غيره هو (ذو الحليفة (أ))^(٨٢) فهو ميقات أهل المدينة والشام ومصر والمغرب الذين يتوقفون بالمدينة عادة . ويوجد بذى الحليفة (مسجد الشجرة) الذي يسمى جهال الناس بثره (يئز على) نسبة إلى المعارك التي خاضها على بن أبي طالب مع الشياطين . فن الخرافات البدعية أن ينسب إلى هذه البئر أي فضل ، أو الحرص على إلقاء الحجارة بداخلها .

أما محظورات الإحرام فإنها لا تتضمن خلافات كبيرة بين ابن تيمية وبين كتاب (العمدة) - فلا يحوز قص الشعر أو الأظفار أو ارتداء ملابس (مخيط) تغطي الرأس أو أحد الأعضاء كلياً أو جزئياً^(٨٣) إلا عند الضرورة . وبالعكس ليس هناك ما يحرم ربط (الإزار) المستخدم في الإحرام^(٨٤) (ب)

(ا) والمواقيت خمسة : ذو الحليفة . والحفة . وقرن المنازل . ويللم . وذات عرق وليس لأحد أن يجاوز الميقات إذا أراد الحج أو العمرة إلا بإحرام ، وإن قصد مكة لتجارة أو لزيارة ، فينبغي له أن يحرم ، وفي الوجوب نزاع .

(ب) هذا كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل ، وقد بين ابن تيمية ما يجوز لبسه وما لا يجوز ، استناداً إلى ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقد رخص في عرفات في لبس السراويل لمن لم يجد إزاراً ، أو رخص في لبس الخفين لمن لم يجد نعلين .

ويقول شيخ الإسلام أيضاً (.. وكذلك يجوز أن يلبس كل ما كان من جنس الإزار والرداء ، فله أن يلتحف بالقباء والجة والقميص ونحو ذلك ، ويتغطى به باتفاق الأئمة عرضاً ، ويلبسه مقلوباً ، يجعل أسفله أعلاه ، ويتغطى بالحاف وغيره ، لكن لا يغطي رأسه إلا لحاجة ، والنبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرم أن يلبس القميص ، والبرنس والسراويل ، والخف ، =

ويحرم أيضا قتل الحيوانات التي تعيش على الأرض الحرام بمكة أو المدينة .
وهناك التزامات مشددة تتعلق بالعلاقات الجنسية لأن التقصير في أى منها قد
يؤدى إلى بطلان الحج (٨٥) .

أما قواعد دخول مكة التي تتداخل جزئيا مع قواعد العمرة - فإن لها
عند ابن تيمية بعض التفاصيل الخاصة . إذ يجوز دخول مكة من أى باب
من أبوابها ، ويفضل باب الممل ، كما يفضل دخول المسجد من باب بنى
شبية . وكانت الكعبة في أول الأمر ظاهرة للعيان عند دخول مكة فكان
يوصي اقتداء بالرسول وقبل دخول المسجد برفع الأيدي إلى مستوى الكفين
والدعاء (٨٦) . ويبدأ الطواف فور دخول المسجد الحرام وهو مثل ركعتي
« تحية المسجد » . والطواف خاصية ينفرد بها البيت الحرام . ومن أمقت

والعامة ، ونهاهم أن يغطوا رأس المحرم بعد الموت ، وأمر من أحرم في حجة أن ينزعها عنه ،
فما كان من هذا الجنس فهو في معنى ما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم ...)
مجموعة الرسائل الكبرى ٢ ص ٣٨٣ .

(.. وأما المرأة فإنها عورة ، فلذلك جاز لها أن تلبس الثياب التي تستتر بها ، وتستظل
بالحمل ، لكن نهاها النبي صلى الله عليه وسلم أن تنتقب ، أو تلبس القفازين ... ولو غطت المرأة
وجهها بشئ لا يمس الوجه جاز بالاتفاق ، وإن كان يمس فالصحيح انه يجوز أيضا لكن
النبي صلى الله عليه وسلم نهاها أن تنتقب أو تلبس القفازين .. والبرقع أقوى من النقاب ، فلهذا
ينهى عنه باتفاقهم ولهذا كانت المحرمة لا تلبس ما يصنع لستر الوجه كالبرقع ونحوه فانه كالنقاب
وليس للمحرم أن يلبس شيئا مما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه إلا الحاجة ، كما أنه ليس للصائم
أن يفطر إلا الحاجة ، والحاجة مثل البرد الذي يخاف أن يمرضه إذا لم يغط رأسه ، أو مثل مرض
نزل به يحتاج معه الى تغطية رأسه فيلبس قدر الحاجة ، فإذا استغنى عنه نزع ، وعليه أن يفتدى إما
بصيام ثلاثة أيام ، وإما بنسك شاه ، أو باطعام ستة مساكين ..)

مجموعة الرسائل الكبرى ٢ ص ٣٨٥ .

البدع الطواف حول مقام إبراهيم أو حول المساجد أو قبور الأنبياء أو الأولياء أو صخرة المسجد الأقصى ، وهو جريمة عقوبتها الإعدام (أ) إذا لم تتبعها توبة (٨٧) . وفي الطواف تفاضل في المناسك بقصد بها تمجيد زرايا (ركن) الكعبة . فالزاوية التي يوجد بها الحجر الأسود (الركن الأسود) يجب أن تلمس (استلام) وأن تقبل . أما « الركن » اليميني فيقبل فقط وبعد ذلك ليس هناك عمل خاص من أعمال العبادة يتعلق بالركنين الأخيرين (٨٨) — ومن باب أولى بالنسبة لأي بناء غريب . ويمكن اعتبار الصلاة بعد هذا الطواف الأول سنة ، ثابتة ، ومن الجائز ألا يشتمل هذا الطواف على السعي بين الصفا والمروة مثل الطوافين الأخيرين في الحج ، وإنما الأفضل إتمام السعي ، ولا صلاة بعد هذا السعي (٨٩) . وبعد إتمام السعي وقص الشعر يتحرر من الإحرام (٩٠) الحجاج الذين يؤدون الحج متمتعين (ب) وعندما يحل اليوم الذي يحدد بداية الحج (يوم التروية) فإن الحجاج إذا لم يكونوا قد أحرموا — يحرمون بالنطق بصيغ « التلبية » المألوفة والتي تمثل بداية الحج الحقيقي . وتقضى السنة الصحيحة بقضاء الليل « بمنى » وبصلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر فيها ومغادرة منى بعد

(أ) يرى ابن تيمية أن المتخذ للصخرة قبلة كافر مرتد يستتاب ، فإن تاب وإلا قتل ..

الرسائل الكبرى ٢٣ ص ٦١ .

(ب) إلا من ساق الهدى . فقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حج حجة الوداع هو وأصحابه ، أمرهم جميعاً أن يخلوا من إحرامهم ويحذوا عمرة إلا من ساق الهدى ، فإنه أمره أن يبق على إحرامه حتى يبلغ محله يوم النحر .

الرسائل الكبرى ٢٣ ص ٣٧٧ .

طلوع الشمس . ومن منى قصد النبي « نمرة » ، (أ) بالسير في طريق يطلق عليه « الضب » . وأقام بنمرة وهي ضاحية صغيرة خارج عرفة - حتى بدأت الشمس في الغروب . عندئذ يقصد الحجاج « بطن الوادي » الموجود بأرض عرفة وهو المكان الذي أدى فيه النبي (ص) صلاة الظهر والعصر ثم ألقى فيه الخطبة . وهناك يوجد مسجد إبراهيم الذي بنى في العصر الأموي ، ولا توجب السنة أداء أية صلاة فيه . وهنا أيضا يلقي الإمام خطبة « نسك » اقتداء بالنبي الذي خطب وهو على ظهر البعير ، ثم يؤذن المؤذن الصلاة ثم يقيم الصلاة ثم يصلي الجميع حسب السنة الظهر والعصر جمعاً وقصراً . والقاعدة عامة ليس فيها استثناء . ففي منى والمزدلفة وعرفة يتعين على جميع الحجاج سواء كانوا من مكة أو من غيرها أن يقصروا ويجمعوا في الصلاة . ولم يطالب النبي أهل مكة بآتمام الصلاة . وفي حجة الوداع لم يقيم النبي بمكة وإنما أقام بأطرافها . ولم يكن يعتبر حجاج أهل مكة مسافرين لأنه لم يعرف السفر لا من حيث مدته ولا من حيث مسافته . وفي عصره لم يكن أحد يقيم بمنى . ولكن تطوراً في النسك (ب) حدث

(أ) ونمرة كانت قرية خارجة عن عرفات من جهة اليمين ، وقد أقام بها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الزوال ، ثم سار منها إلى بطن الوادي حيث صلى فيه الظهر والعصر ، وخطب وهو في حدود عرفه ببطن عرفة .

نفس المصدر ص ٢٩٦ .

(ب) هذا الذي توهمه المؤلف لم يكن (تطوراً) في النسك ، إذ لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم بمنى أيام منى صلى معه - أهل مكة وغيرهم - ولم يقل لهم أتموا صلاتكم فانا قوم سفر - كما فعل في غزوة الفتح لما صلى بهم في مكة - ولم يكن بمنى أحد ساكناً في زمنه . ولكن قيل إنها سكنت في خلافة عثمان ، وأنه بسبب ذلك أتم عثمان الصلاة .

الرسائل الكبرى ٢٨ ص ٢٩٧ .

في عهد عثمان . فقد أصبحت منى ضاحية . كما حدد عثمان السفر بأنه « كل سفر يستلزم التزود بالمؤن » (زاد ومزاد) . ولهذا كان يأمر سكان مكة وسكان منى بأن يتموا صلاتهم . ويتجه بعد ذلك الحجاج من « بطن الوادي » إلى عرفة . هكذا كانت السنة الصحيحة كما يقول ابن تيمية (٩١) « ولكن في هذه الأوقات لا يكاد يذهب أحد إلى نمرة ولا إلى مصلى النبي (ص) . بل يدخلون عرفات بطريق المأزمين ، ويدخلونها قبل الزوال ومنهم من يدخلها ليلاً ويبيتون بها قبل التعريف » . وهذا تقصير (نقص) في تطبيق السنة (أ) . ومع ذلك فلا يلزم أحد باتباع السنة إلا في حدود استطاعته ، ولا تخلص من ذلك إلى أن هذا النقص يؤدي إلى بطلان الحج .

ويمكث الحجاج بعرفة (وقوف) حتى غروب الشمس . وينبغي قبل احتفالات (ب) عرفة إتمام الاغتسال (٩٢) . وكان النبي قد اغتسل ثلاث

(أ) وإزاء ما يفعله بعض الحجاج من الدخول بعرفات ليلاً والمبيت بها ، يرى ابن تيمية أن هذا العمل يجزئ معه الحج ، لكن فيه نقص عن السنة .

(ب) لا يوجد بعرفات احتفالات كما ظن لاووست بتصوره الغربي الكنسي ، وكل ما هناك أن الحاج يجتهد في الذكر والدعاء ، فانه ما رأى إبليس في يوم هو فيه أصغرولاً أحقر ولا أغيط ولا أدحض من عشية عرفة ، لما يرى من تنزيل الرحمة ، وتجاوز الله سبحانه عن الذنوب العظام — إلا ما رأى يوم بدر .

ولم يعين النبي صل الله عليه وسلم لعرفة دعاء ولا ذكراً ، بل يدعو الرجل بما شاء من الأدعية الشرعية ، وكذلك يكبر ، ويهلل ، ويذكر الله تعالى حتى تغرب الشمس .

مجموعة الرسائل الكبرى ٢٥ ص ٣٩٨ .

مرات في حجة الوداع : مرة قبل الإحرام ، ومرة قبل دخوله مكة ، ومرة بعرفة . ولم يغتسل من أجل الليلة التي قضاها بالمزدلفة ولا لإلقاء « جمرات العقبة » ولا لطواف الزيارة . وهذا الاغتسال لم يوص به مالك ولا أبو حنيفة ولا أحمد . ومع ذلك يوجب بعض الحنابلة المحدثين لتأثرهم بالمذهب الشافعي . وهذه بدعة مكروهة ما لم تفرضها الضرورة . ويباح التوقف على كل أرض عرفة فيما عدا « بطن عرنة » التي تمثل حدود المزدلفة . والجبل الذي يقع بعرفة يسمى « جبل الرحمة » . ولا يوصى بصعوده ولا بالذهاب إليه للصلاة في قبة آدم المشيدة على قمته ، والطواف حول هذه القبة كما تفعل العامة إثم كبير . وكذلك الحال بالنسبة للمساجد الأخرى التي أقيمت فيها بعد بمنى وبمكة . ومما يخالف السنة الاعتقاد بوجوب الذهاب إلى هذه المساجد والصلاة فيها . ولم يفرض النبي صيفا للذكر والدعاء والتكبير والتهليل التي تقال في الوقفات . وليس هناك فرق بين الوقوف على ظهور الدواب (راكبا) أو على الأقدام . وأنسب الأوضاع هو أوقفها لحالة كل حاج شخصيا . فمن الأفضل الوقوف على ظهر الدابة إذا كان الحاج يقوم بدور الدليل للحجاج أو إذا وجد مشقة في نزوله . وبعد غروب الشمس يخرج الحجاج من عرفة قاصدين المزدلفة عن طريق المنطقة المحيطة في « بطن عرنة » . ويتعين على الحجاج في هذا اليوم الإكثار من الذكر ومن الدعاء . والواقع أنه منذ معركة بدر حيث قام جبريل بعصف الملائكة للقتال .. ليس هناك ليلة يشعر فيها إبليس بالضعف والحزى أكثر من يوم عرفة أمام الرحمة التي ينزلها الله على الناس والمغفرة التي يمحو بها كل السيئات .

ثم يغادر الحجاج عرفة (١٣) في (إفاضة) سبعة قاصدين المزدلفة عن طريق « المأزمين » وليس عن طريق « الضب » . هكذا فعل النبي (ص) الذي تعود أثناء الحج وفي كل عيد أن (يدخل من طريق وأن يخرج من طريق آخر) (١٤) . وعندئذ تؤخر صلاة المغرب وتجمع مع صلاة العشاء . وعند وصول الحجيج إلى المزدلفة يصلون المغرب بعد إنزال الأحمال من فوق دوابهم ثم يصلون العشاء ولا حرج في تأخيرها في تلك الليلة . والمزدلفة كلها (مشعر حرام) ، وتنفصل عن منى بمنطقة محدودة هي (بطن محسر) . وهكذا توجد بين كل (مشعرين) منطقة لا تتبع أحدهما . ولقد قال النبي (ص) في هذا المعنى : (عرفة كلها موقف ، وارفعوا عن بطن عرنة . ومزدلفة كلها موقف وارفعوا عن بطن محسر . ومنى كلها منحر وفجاج مكة كلها طريق) .

وتقضي السنة بقضاء الليل بالمزدلفة وهو المكان الوحيد الذي يجوز شرما (إيقاد) (أ) الشموع . ومثل هذه العبادة إذا تمت بعرفة أو بمنى وبالأحرى على قبور الأولياء فهي بدعة . ويؤدي الحجاج صلاة الفجر في وقتها ثم يتوقفون . ويجوز للضعفاء مثل النساء والولدان أن يسادروا إلى مغادرة المزدلفة قاصدين منى بعد أن يمتحن القمر . أما الرجال فيحرم عليهم مغادره المزدلفة قبل الفجر وأداء صلاة الفجر والتوقف . ويجوز أن يتم هذا

(أ) كانت الشموع تقاد حينذاك لأنها الوسيلة المعروفة للاضاءة اذ ينبغى على الحجيج البيت بمزدلفة عقب الإفاضة من عرفة .

أما الآن فالإضاءة بالكهرباء ، وهي الوسيلة المعاصرة . وهذا التوضيح لا بد منه حتى لا يفهم القارئ - كما فهم المؤلف - ان إيقاد الشموع لون من ألوان العبادة !!

التوقف في أى مكان بهذه الأرض والأفضل في « قزح » على الجبل المسمى « المقيدة » ويقول ابن تيمية « وهو المكان الذى يفف فيه الناس اليوم وقد بنى عليه بناء وهو المكان الذى يخصه كثير من الفقهاء باسم « المشعر الحرام » ، وقبل شروق الشمس يذهب الحجاج من المزدلفة إلى منى في إفاضة سريعة ، فيمرون في عجل المنطقة المجاورة لمحصر مع جمع الجمرات والنطق بالتلبية ، وعندئذ يصلون إلى منى .

وأول مناسك منى هو رمى الجمرات في المكان المسمى « بجمرات العقبة » ،^(١٥) فيقف الحجاج في اتجاه الجرة والكعبة على شمالهم ومنى على يمينهم ، ويقومون بالرمي سبع مرات وفي كل مرة يرفعون أيديهم إلى ارتفاع الأكتاف . ويجوز لهم أن يأخذوا الجمرات من أى مكان يحلو لهم بشرط ألا يستخدموا حجارة سبق رميها . ويفضل أن تؤخذ هذه الجمرات من فوق الأرض ، وحجمها وسط بين حجم حبة الحمص والبندق . ويوصى بالتكبير عند رميها في كل مرة ويوجه دعاء إلى الله . ومن ذلك الحين لا يحق للحجاج أن ينطق بالتلبية^(١٦) ، لأنه يبدأ في التخلي عن الإحرام . وهذا التخلي يتم على فترتين بعد النحر وبعد طواف الإفاضة . واختلف العلماء حول الظروف التى يتعين النطق فيها بالتلبية . فيرى البعض أنه ينبغي على الحاج أن « يقطع التلبية ، وقت بلوغه عرفة . بينما يرى البعض الآخر أنه يستطيع النطق بها فى أى وقت إلى أن يبدأ رمى الجمرات بمنى . ومذهب ابن تيمية وسط بين ذلك . فهو يقضى بعدم التوقف عن التلبية عند الانتقال من موقف إلى آخر ، مثل الإفاضة من عرفة إلى المزدلفة ومن المزدلفة إلى منى . ومما يخالف السنة النطق بالتلبية أثناء التوقف بعرفة وبالمزدلفة .

وبعد رمى الجمرات يقدم الحاج أضحيته^(١٧). ويوصى عند ذبح البدن أن توجه إلى القبلة وأن تقيد أرجلها اليسرى . أما البقر والأغنام فتقلب على جنبها الأيسر وتوجه إلى القبلة . ويقال عند الذبح « باسم الله ، الله اكبر ، اللهم هذا منك ولك . اللهم تقب - ل منى كما تقبأت من إبراهيم خليلك » . والأنعام المذبوحة على هذا النحو لا تعتبر بمجرد « أضحيات » وإنما هي « هدى » مقدمة إلى الله . ولقد اكتسبت هذه الصفة من اقتياد الحاج لها . وهكذا تعتبر هديا لكل الأنعام التي تشتري بعرفة وتقاد إلى منى . وكذلك التي تشتري من مكة لكي تذبح « بالنعيم » . ولكن الأنعام التي تشتري من منى لتذبح مكانها ليست هديا حسب المذهب المالكي الذي يستند إلى حديث يرجع إلى ابن عمر . ويقرر القرآن أن الحاج الذي لا يتمكن من العثور على هدى ليذبحه ، عليه « صيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم » . ويرى ابن تيمية أن صيام الثلاثة الأيام يكون قبل يوم النحر والسبعة الأيام بعد العدة من منى . هل يبدأ هذا الصوم كما يقول البعض - قبل بدء الإحرام للعمرة ، أم ينبغي انتظار بدء إحرام الحج ؟ أليس الأحق أن يبدأ من وقت بدء إحرام العمرة ؟ ذهب ابن تيمية إلى أن هذا الرأي هو الأصح . والصحابة الذين أدوا الحج مع النبي (ص) بالنتع لم يبدأوا الإحرام إلا يوم التروية . ومن الجلى أنه كان يستحيل عليهم صيام ثلاثة أيام قبل النحر بمنى لأنه كان سيتم بعد يومين . أما الذين يتمسكون بالرأى القائل بوجوب الانتظار حتى الانتهاء من العمرة لإتمام الصيام - لأنه عندئذ فقط يبدأ الحج - فقد فاتهم أن الحج يشمل العمرة كما يشمل الغسل والوضوء .

وبعد إتمام النحر يقوم الحجاج بحلق رؤوسهم أو بتقصير شعورهم بيد

أن الحلق أفضل . وبعد هذا يكون الحجاج قد تحلوا من الإحرام^(١٨) .
فلهم أن يرتدوا ملابسهم العادية ، وأن يقيموا أظافرهم ، وأن يتعطروا ،
وأن يعقدوا الزواج وأن يصطادوا . ومن كل موانع الإحرام لا يبقى إلا
منع العلاقات الجنسية . هذه هي المناسك الصحيحة الواجب أدائها بمنى .
ولا يجب على الحاج أداء صلاة العيد بمنى لأن هذه الصلاة تقوم في المدن
الإسلامية المختلفة مقام رمي الجمرات الذي أتمه الحجاج « بجمرات العقبة » .
كما أن النبي (ص) عندما كان في سفر أو أثناء أدائه الحج لم يكن يؤدي صلاة
الجمعة ولا صلاة العيد . وما كانت الخطب التي كان يلقيها سوى مواظ
دينية .

يمكث الحجاج بعد ذلك بمكة . ويقومون بطواف الإفاضة الذي لا غني
عنه لصحة الحج ، والأفضل أن يتم يوم النحر وعلى أية حال في الأيام التي
تسمى « التشريق »^(١٩) . لأن العلماء متفقون على عدم صحة الطواف بعد
ذلك اليوم ، ولما كان كل طواف يجب أن يتبعه من حيث المبدأ سعي بين
الصفاء والمروة ، فإن الحجاج يقومون عندئذ بالسعي الذي يطلق عليه « سعي
الحج » . وليس على « المفرد » إلا سعي واحد وكذلك « القارن » حسب
جمهور العلماء . وما يخالف الغالبية العظمى لفقهاء المذهب الحنبلي ، أن ابن
تيمية كان يرى أن على المتمتع سعيًا واحدًا وليس اثنين^(٢٠) . (وكان
هذا الرأي موضع نقد شديد له من الجميع) . وهذا الرأي الأخير الذي يرجع
إلى ابن عباس والذي ينسب إلى أحمد بن حنبل بواسطة ابنه عبد الله ، كان
يبدوا منطقيا في نظر ابن تيمية لأن التمتع يتضمن شيئا من التخفيف في
القرآن وذلك لغياب الهدى وقت العمرة فيتين ألا يشتمل على التزامات

إضافية . وبهذا الطواف تنتهى آخر مواعيل الإحرام .

ومع ذلك فإن الحج لم ينته بعد . إذ أن الحجاج يعودون إلى منى (١٠١) حيث يقضون الليل ، وخلال الثلاثة الأيام (أ) التالية يقومون برمي الجمرات كل يوم في مكان مختلف ومعين بذاته . ففي اليوم الأول يقومون بالرمي في الجرة الأولى القريبة من مسجد « الخيف » . ويوصي بأن يذهبوا سيرا على أقدامهم وأن يرموا سبع جمرات صغيرة مع التكبير في كل مرة . ويستطيع الحجاج - إذا أرادوا - أن يضيفوا هذا الدعاء « اللهم اجعله حجاً مبروراً وسعيًا مشكوراً وذنباً مغفوراً » . ويوصي أيضاً بعد انتهاء الرمي بالتقدم قليلاً إلى مكان لم تعمل إليه الجمرات والتوجه إلى الله بالدعاء مع الاتجاه نحو القبلة ورفع الأيدي إلى ارتفاع الأكتاف . وفي اليومين التاليين يقوم الحجاج بالرمي في الجمرتين الآخرين بنفس الطريقة . وهذا في رأى ابن تيمية هو خير الحلول . وكل حاج غير الإمام يستطيع إذا وجد في ذلك ما يناسبه أن يعجل بالرمي الثالث بعد اليوم الثانى وقبل غروب الشمس . ومن المعلوم أن على من يفاجئه الغروب بمنى أن يقضي الليل . وأن يقوم في الغد مع غيره من الحجاج بآخر رمي للجمرات . عندئذ يكون الحج قد انتهى بالنسبة للمتمتع وللقارن .

وطبقاً لما جاء (بالعمدة) (١٠٢) يلتزم الحاج (ب) المفرد بالزام إضافي .

(أ) قال تعالى : (لن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه) من آية ٢٠٣ سورة البقرة .

جاء في (عمدة الفقه) :

(ب) (وإن كان مفرداً خرج إلى التمتع فأحرم بالعمرة منه ، ثم يأتي مكه فيطوف ويسعى =

إذ يتعين عليه أن يذهب إلى « التنعيم » وأن يحرم من جديد ، وأن يدخل مكة وأن يطوف بها وأن يسعى بين الصفا والمروة ثم يحلق رأسه أو يقصر شعره . وبعد هذه العمرة الإضافية فقط التي تشبه عمرة أهل مكة (عمرة مكية) من كل الوجوه ، تنتهى مناسك الحج بالنسبة للمفرد . ولكن هذا الحكم الأخير لا يبدو شرعياً في نظر ابن تيمية . إذ لا يجوز أن يستند هذا الحكم على حالة عائشة الفردية التي تقرر مبدأ عدم جواز مغادرة مكة للأحرام مرة أخرى إلا إذا كان هناك عذر بين (١٠٣) .

وينتظم الحج بطواف الوداع . ويصفه « العمدة » في عبارات ينقلها ابن تيمية حرفياً (١٠٤) . ويؤديه الحجاج عندما يتحللون من كل التزاماتهم لكي يقضوا آخر ساعات إقامتهم بمكة في رحاب بيت الله . وهذا النسك مطلوب من كل من يمكث بعد ذلك بمكة أو يتفرغ بعده للتجارة ، فيما عدا الأعمال التجارية التي تمهد للاستعداد للرحيل . وأثناء هذا الطواف يوصي بالذهاب إلى مكان الكعبة الكائن بين الحجر الأسود وبين باب الكعبة وهذا المكان يطلق عليه « الملتزم » بسبب العبادات التي تتم عنده . إذ يتعين (أ) على الحجاج أن

= ويحلق أو يقصر ، فإن لم يكن له شعرا استحب أن يمر الموس على رأسه ، وقد تم حجه و عمرته)
ص ٣٩ .

موفق الدين بن قدامة (٦٢٠ هـ) : عمدة الفقه ط دار الكتاب العربي بمصر ١٣٧٥ هـ

(أ) النص الوارد عن شيخ الاسلام :

(وإن أحب أن يأتى الملتزم الخ....

.... وإن شاء قال في دعائه الدعاء الماثور عن ابن عباس ... ولم يقل يتعين....

الرسائل الكبرى ٢٠ ص ٤٠٥ .

يلمسوه لمساً (الزاما) بصددروهم ووجوههم وأذرعهم وأكفهم^(١٠٥) ويباح لهم أن يرددوا من بين أدعيتهم الدعاء الذي وجهه ابن العباس بنفسه إلى الله : « اللهم هذا بيتك وأنا عبدك ابن عبدك ابن أمتك ، حملتني على ما سخرت لي من خلقك وسيرتني في بلادك حتى بلغتنى بنعمتك إلى بيتك وأعنتني على أداء نسكي ، فان كنت رضىت عني فازدد عني رضا وإلا فأرض عني قبل أن تنأى عن بيتك . هذا أو انصرافى إن أذنت لي غير مستبدل بك ولا بنديك ولا راغباً عنك ولا عن بيتك اللهم فاصحبنى بالعافية في بدنى ، والصحة في جسمى ، والعصمة في دينى ، وأحسن منقلبى وارزقنى طاعتك ما أبقيتنى واجمع لى بين خيرى الدنيا والآخرة ، إنك على كل شىء قدير » ثم يصلى (أ) الحاج على النبي (ص) ويخرج من المسجد من غير أن يتوقف أو يتلفت .

وحج مكة يكون مصحوباً بزيارة لا لقبر الرسول (ص) وإنما - كما يوضح ابن تيمية - لمسجده بالمدينة^(١٠٦) . والصلاة في هذا المسجد بألف صلاة في أى مسجد آخر فيما عدا المسجد الأقصى . ونظام هذه الزيارة يتميز بالشدة (ب) التى أراد بها ابن تيمية أن يهذب الاعتقاد البدعى الذى يكنه كثير من معاصريه لمحمد (ص) . فعند دخول المسجد يصلى المسلم ركعتين تحية للمسجد ، وهذه الصلاة لا تؤثر على الصلوات النافلة الأخرى .

(أ) لم يقل (ثم يصلى الحاج على النبي ...)

فالعبرة الواردة بالنص (وكذلك عند سلامه على النبي صلى الله عليه وسلم) فبين الحكم فى الحالين أى انه يمنع المشى القهقرى عند وداع الكعبة وعند السلام على النبي صلى الله عليه وسلم ، كليهما . (ب) لم يفعل ابن تيمية أكثر من تذكير المسلمين بما فعله الصحابة عند دخولهم مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم . وخص بالذكر عبدالله بن عمر رضى الله عنهما .

ثم يكرر الصيغة التي اعتاد المسلمون أن يلتمسوا بها من الله الصلاة والسلام على محمد . ثم الدعاء له مع الاتجاه نحو القبلة وليس إلى قبره . بعد هذه الأعمال يتجه المسلم لزيارة قبر الرسول مع عدم السماح له بالقيام بأعمال العبادة البدعية التي يحلو لغالبية الحجاج أن يقوموا بها بتصریح العلماء . ومن الخطأ الاعتقاد أن ابن تيمية يحرم - بدافع من تعصبه - زيارة أحد قبور الصحابة أو المسلمين المشهورين . بل إنه يوصي بزيارة قبور الصحابة الذين دفنوا بالبقيع أو قبور شهداء أحد بشرط ألا تؤدي فيها أي صلاة شرعية وإنما تنال فيها الأدعية المأثورة ويحج فيها الحاج مكاناً مناسباً للتفكير والتدبر (١٠٧) .

وعندما يكون المسلم بالمدينة يجب عليه أن يذهب إلى مسجد قباء (١٠٨) ، وهو على مقربة من المدينة لكي يؤدي فيه الصلاة أو لكي يعتكف ، قال النبي (ص) في هذا المعنى : « من تطهر في بيته ثم أتى مسجد قباء لا يريد إلا الصلاة فيه كان كعمرة » ولقد استند موفق الدين إلى هذا الحديث لكي يبرر من الناحية الشرعية كل سفر (١٠٩) يقصد به زيارة أى مسجد حتى ولو كان بعيداً ، أو ضريح نبي أو ولي . ولكي يحذر ابن تيمية من تقديس الأولياء على أشكاله المختلفة كما فعل من قبل ، قرر أن زيارة مسجد قباء مطلوبة بشرط أن يكون المسلم بالقرب منه . بل إنه يحرم تحريماً قاطعاً السفر بقصد الذهاب إلى أى مسجد بخلاف المساجد الثلاثة الكبرى في الإسلام . فقد قال النبي (ص) : « لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد : المسجد الحرام ومسجدى هذا والمسجد الأقصى » . إذن السفر الذي يقوم به المسلم بقصد الصلاة في أى مسجد عاى ومن باب أولى ، الصلاة على قبر ولي هو « سفر معصية » لا يبيح قصر الصلاة . وبالعكس وبناء على إجماع العلماء لا يلتزم

المسلم بالوفاء بالنذر الذى نذر فيه السفر إلى أى مسجد بخلاف هذه المساجد الثلاثة . أما الذين ينسرون السفر إلى المسجد الحرام لأداء الحج أو العمرة فإنهم ملزمون بالوفاء بهذا النذر طبقاً لرأى جميع الفقهاء . والنذر بالصلوة بمسجد النبي (ص) أو بالمسجد الأقصى هو واجب الأداء فى مذهب مالك وأحمد وبعض الشافعية . غير أنه عند أبى حنيفة ليس واجباً لأنه يرى أن النذر لا يكون واجباً إلا إذا كان العمل الذى يتضمنه واجباً بطبيعته . وهذا الخلاف الأخير لم يمنع ابن تيمية من أن يقرر وجوب الانضمام إلى رأى الجمهور وأن يرى التزام المسلم بالوفاء بنذره إذا كان فى طاعة . فقد قال النبي فى صحيح البخارى « من نذر أن يطع الله فليطعه » . ولكن هذا التحديد المدعم تدعياً صحيحاً من الناحية الشرعية ، وقصر السفر على مساجد الإسلام الكبرى الثلاثة ، لم يصرف معاصرى ابن تيمية عن زيارة القبور ، التى كان أكثرها حول المسجد الأقصى وعسقلان والخليل ، كما لم يمنع الأساطير (أ) الشعبية التى كانت تميل بغير وعى إلى أن تجعل من صخرة المسجد الأقصى كعبة ثانية ومن المسجد الأقصى بيتاً جديداً لله (١١٠)

٤ — الصدقة

الصلوة والصيام والحج أعمال شخصية لا يستفيد منها إلا من يؤديها على الوجه الأكمل . أما الصدقة (١١١) ففريضة مع كونها حقاً من حقوق الله فإنها تسهم فى تحقيق رخاء الأمة . وتعرف الصدقة بأنها « العون الذى يقدمه

(أ) ولذا نفهم شدة حرص شيخ الإسلام على بيان الأحكام الصحيحة وتذكير المسلمين بالمساجد الثلاث التى نشد الرجال إليها دون غيرها .

المسلم لأخيه في الدين لكي يحقق الغاية التي خلق من أجلها ألا وهي عبادة الله وطاعته « (١١٢) . وفي معناها الضيق هي الإسهام المالي الوحيد الذي يلتزم به المسلم شرعاً باعتبار أن الجهاد التزام بأن يهب نفسه وماله لله . والإلحاح الذي يدعوه به ابن تيمية إلى وضع نظام قانوني للصدقة يدعمه ما قام به أبو بكر . إذ جعل سداد الزكاة ركناً من أركان الإيمان . ويدعمه كذلك الطابع الذي أخذته الزكاة في النظام السلطاني . وإذا أخذنا في اعتبارنا الأوساط التي تجب عليها الزكاة مثل الجماهير الوطنية والأجنبية وبدو مصر وشمال أفريقيا والجزيرة العربية وسكان مكة والمدينة ، فيمكننا أن نفترض أن الصدقة كانت قد فقدت في الواقع طابعها القانوني كمصادرة متبادلة بين المسلمين ، وصارت - شأنها شأن الخلافة والجهاد - سلاحاً من أسلحة السياسة الخارجية وضريبة تصدير وعنصرراً من العناصر القانونية التي كانت تمكن سلطنة القاهرة من أن تخفي سياستها الاستعمارية (أ) الإسلامية وراء دعوة سنية شرعية .

ولقد كانت التعاليم التي أودعها ابن تيمية مؤلفاته عن الصدقة من الإيجاز بحيث لا نأمل في إمكان إعادة عرض المذهب الذي كان يرى أنه أكثر صواباً (١١٣) . وإن السطور التي خصصها في «الاختيارات» لدراسة الزكاة تسمح على الأكثر بربط نظريته بالمبادئ التي أخذ بها المذهب الحنبلي في بحوث موفق الدين والصدقة (ب) في جوهرها ضريبة دينية وفردية ، ولا

(أ) ماذا يعني بهذا الكلام ؟

انه يردد الفاظاً مستحدثة بعيدة عن تصوير الواقع السياسي والاقتصادي للفترة التاريخية التي يتحدث عنها .

(ب) ربما خلط هنا بين الزكاة والصدقة ، فالصدقة ليست ضريبة ، وليست فرضاً ولكنها من أعمال التطوع .

يمكن أن تكون جماعية إلا في حالة واحدة عندما يقوم عدد من المالكين بتربية الأغنام الكثيرة في مرعى مشترك (خلطة) وبلغت من الكثرة ما يتعذر معه فرض الزكاة منفصلة على كل مالك . وهي لا تجب إلا ابتداء من حد أدنى (نصاب) يحدد بوضوح في الشريعة كما هو الحال بصفة عامة في توضيح حدود المؤسسات الشرعية . ولقد تركت الشريعة للإمام تقدير نسبة الزكاة وفي الحدود المبينة بها (١١٤) .

ونجد توضيحاً ضيقاً لمختلف أنواع الزكاة التي تتناولها الشريعة الإسلامية في العادة . فإبن تيمية لا يتكلم بصفة خاصة عن زكاة الأغنام (١١٥) . وفي السطور القليلة التي خصصها في « الاختيارات » لزكاة نتاج الأرض (١١٦) من حبوب وثمار والتي بلغت في الأراضي التي تروى رياً طبيعياً عشر المحصول، قد وجد فرصة للتذكير بوجوب منع أهل الكتاب من شراء أو تأجير أو زراعة بالمشاركة (مزارعة) أى أرض يكون مالکها خاضعاً للزكاة ، وأنه بالتالى يحرم ترك أى أرض بغير فرض الخراج أو الزكاة على نتاجها بحسب ديانة المالك (١١٧) . وتجب زكاة التجارة (١١٨) على كل ما يشتري بقصد أن يباع لتحقيق ربح ، مهما يكن نوع هذه البضاعة : مواد غذائية أو ملابس أو حيوانات ... الخ دون البحث عما إذا كانت قد اقتضت عملاً أم لا . ومن جهة أخرى فإن كتاب « الحسبة » يفرق بين ثلاثة أقسام من التجار ، نجدها في « معيد النعم » لتاج الدين السبكي . وهي التاجر المتجول وتاجر الجملة وتاجر التجزئة (١١٩) . ويرى ابن تيمية وكذلك العمدة أن زكاة الأثمان (١٢٠) تجب على الذهب والفضة ابتداء من ٢٠٠ درهم . وإذا كانت لا تجب على النقود النحاسية التي يطلق عليها « فلس » لضآلة قيمتها فإنها تفرض على النقود الذهبية والفضية ولو أصابها التلف طالما أنها متداولة . أما حل الذهب والفضة

المباحة فلا تجب عليها الصدقة إذا تحلى بها صاحبها ولكنها تخضع للزكاة إذا كانت مخصصة للأجبار (١٢١) .

وهناك أحكام مختلفة تنظم الصدقة الإضافية التي تدفع في عيد الفطر وتجب على كل مسلم يمتلك من المال ما يزيد عن حاجة معيشته ومعيشة أسرته . ولا يشترط لزكاة الفطر حد أدنى شرعي . فهي متروكة لتقدير كل فرد وكرمه ويوصى بأن يدفع المسلم الزكاة عن كل من يعولهم . والحد الأدنى لهذه الزكاة الإضافية يحدد بصاع من القمح أو الشعير أو الدقيق أو الخبز . وإذا لم يتوفر فصاع من التمر أو الزبيب . وكانت عادة شراء الخبز الجاهز قد انتشرت واندثرت الصناعة الأسرية العتيقة فرأى ابن تيمية (١٢٢) أن من الأفضل دفع زكاة الفطر بالمواد الغذائية القابلة مباشرة للاستهلاك . وتدفع زكاة الفطر لمن يستحقها إما مباشرة وإما عن طريق الإمام .

ويقصد بالصدقة بمعناها الواسع « كل خير يلتزم به المسلم تجاه إخوانه » على أي شكل من الأشكال سواء كان خدمة أو معونة مالية « وتجب على كل أفراد الأمة وفي المقام الأول رئيسها ، وتأتي في الترتيب بعد الصلاة وقبل الحج » . ويقول ابن تيمية (١٢٣) إنها تتضمن « نجدة المظلوم ومعاونة المكروب وسد حاجة المحتاح . فقد قال النبي (ص) في حديث ورد بالصحيحين « كل معروف صدقة » ويعتبر صدقة كل عمل خيري حتى لو اقتصر على مجرد إظهار بشاشة الوجه أو النطق بكلمة طيبة » . وهكذا نرى الصدقة في مضمونها الضيق باعتبارها مساهمة ، قد قادت ابن تيمية إلى تعريف فكره الإسلام عن البر والإحسان . ففي مذهبه الذي يستهدف تحقيق المنفعة ويعنى بالأمر الوسط ، نرى أن أول واجب على الإنسان هو أن يوفر النفقة

الضرورة لمعاشه هو ثم لمعاش اهله . كأن يدفع « نفقة » منتظمة حتى تصبح للصدقة في نظر الشريعة قيمة معنوية وتصبح بالفعل عملاً محبباً إلى الله . ولزكاه شكلان أحدهما مجرد العدل (معروف) والثاني « الإحسان » (١٢٤) وتوسع دائرة الإحسان لتشمل أقل الأعمال التي تحمل التعبير للغير عن الشعور بالحنو أو للتخفيف من قسوة قرار أو مرارة عقاب بمشاعر أخوية نبيلة . ويحتاج الإمام إلى هذا الإحسان حين يرغب في أن يرد « بكلمة طيبة الطالب اللحوح المقتنع خطأ بأحقية أو للتخفيف من الألم الناشئ عن توقيع حد من حدود الله » (١٢٥) . ومزاولة السلطة هو عمل يتضمن القوة والقسوة كما كما يشتمل على الرحمة والمحبة .

٥ - الجهاد

الجهاد هو الحرب (أ) الشرعية لإعلاء كلمة الله وتحقيق التوحيد الخالص والعبادة الكاملة لله . وهو في المقام الأول العمل الذي يتميز به نشاط كل جماعة إسلامية . ولقد عني ابن تيمية بترتيب أعمال الإيمان فوضع الصلاة

(أ) لم يستخدم علماء الاسلام لفظ (الحرب) متقيدين بلفظ الجهاد ، لسببين : - أولها = لوروده بالآيات والأحاديث والثاني : لمدلوله الخاص . ولعل من أدق التعريفات التي ألحقت بالجهاد للتعريف به وبيان أغراضه ، ما أورده الجويني بقوله :

(ابتعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم إلى الثقلين ، وحتم على المستقلين بأعباء شريعتي دعوتين : أحدهما : الدعوة المقرونة بالأدلة والبراهين والمقصد منها إزالة الشبهات وإيضاح البينات ، والدعاء إلى الحق بأوضح الدلالات .

=

في المقام الأول . إلا أن هناك حديثاً يحلوه تكرار ذكره لأنه يجمع بين أحب عمليين إلى الله ، وهما الصلاة لما فيها من خضوع وتواضع أمام القوى القدير ، والجهاد لما فيه من كبر مشروع تجاه الكافر . ونص الحديث : « رأس الأمر الإسلام ، وعموده الصلاة ، وذروة سنامه الجهاد في سبيل الله » (١٢٦) . وفي موضع آخر يؤكد ابن تيمية أن الجهاد أفضل وأشرف أشكال العبادة . وهو باتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة . ولكنه لم يعلن صراحة أنه يفوق الصلاة (١٢٧) . فلا شك أن الصلاة تجسم غاية الدين ، ولكن الجهاد ليس إلا وسيلة . ولقد أوضح بنفسه في رده على نظرية الشيعة في الإمامة أن الغاية دائماً أفضل من الوسيلة . والواقع أن مذهبه ليس إلا تمجيداً طـوبى له دائماً للجهاد .

ولقد كان من اليسير عليه أن يجد في السنة وفي القرآن من الأحكام العديدة التي تذكر الحرب (أ) المقدسة . يقول إن رجلاً سأل الرسول (ص)

=والأخرى : الدعوة القهرية المؤيدة بالسيف المسلول على المارقين الذين أبوا واستكبروا بعد وضوح الحق المبين .

غياث الأمم في التباث الظلم ص ١٥٣ ، ١٥٤

ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٠ هـ .

(أ) «الحرب المقدسة» من الألفاظ التي أدخلت علينا من الفكر الأجنبي ، فالمسلمون عرفوا الجهاد لفظاً ومعنى من الكتاب والسنة ، وغايته أن تكون كلمة الله هي العليا .

ويذكر ابن تيمية أن الأصل في الجهاد هو نص الآية (قل إن كان آباؤكم وأبنائكم وأخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترتموها وتجارة نخشون كسادها ومساکن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين

=

(التوبة ٢٠)

عن عمل يعدل الجهاد^(١٢٨) فقال النبي (ص) « لا يستطيعه . قال أخبرني . قال : هل يستطيع إذا خرج المجاهد أن تصوم لا تنظر ، وتقوم لا تفتر ؟ قال : لا . قال : فذلك الذي يعدل الجهاد » . وفي حديث آخر ورد أيضاً بالصحيحين يتحدث النبي (ص) عن مائة درجة في الجنة ، ما بين الدرجة والدرجة كما بين السماء والأرض أعدها الله للمجاهدين في سبيله .

وإذا درسنا الجهاد من حيث المصلحة فلا شك في أفضليته . إذ أن منافع الجهاد عامة لفاعله وللأمة ، في الدين وفي الدنيا ، وهو مشتمل على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة . فإنه ينطوي على محبة الله والإخلاص له ، والتوكل عليه ، والثقة في قوته وعدله ، وتسليم النفس والمال له . كما أن الجهاد صبر وزهد ، وذكر لله . وباختصار فإن المجاهد يقوم بأعمال وفضائل لا تشتمل عليها أية أعمال أخرى . والفرد والأمة بين إحدى الحسين دائماً : إما النصر والظفر ، وإما الشهادة والجنة^(١٢٩) . « ثم إن الخلق لا يد لهم من محيا وممات ، فقيه (أى الجهاد) استعمال محياهم ومماتهم ، في غاية سعادتهم في الدنيا والآخرة . وفي تركه ذهاب السعادتين أو نقصهما ، فإن من الناس من

= وتفسير الآية عنده أنها تتضمن الوعيد الشديد لمن يفضل أهله وماله على الله ورسوله والجهاد فالمؤمن الحق هو الجاعل محبة الله ورسوله والجهاد في سبيله في المرتبة الأولى .
أما تعريفه فانه (بذل الوسع وهو القدرة في حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق ...
وحقيقته هو الاجتهاد في حصول ما يحبه الله من الايمان والعمل الصالح ، ودفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان) .

كتاب السلوك (من فتاوى ابن تيمية ط الرياض) ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

يرغب في الأعمال الشديدة في الدين والدنيا ، مع قلة منفعتها .
فالجهاد أنفع فيهما من كل عمل شديد ، وقد يرغب في ترقية نفسه
حتى يصادفه الموت . فموت الشهيد أيسر من كل ميتة وهو أفضل
الميتات » (١٣٠) .

ويسهل تصور الأهمية شبه الاستثنائية (أ) للجهاد عند ابن تيمية
في مذهبه ذي النزعة الإرادية (ب) ، وفي مذهب اجتماعي وسياسي
يرتكز نظامه الضريبي (ج) على التوسع الدائم للإسلام ، لا سيما أن
الجهاد يفرض على المسلم أن يهب ماله لله ، وأنه الشرط المبدئي
للحصول على الغنيمة ولفرض الجزية . ولقد قال الغزالي إن الدين

(أ) كيف يوصف الجهاد بهذه الصفة؟

وكان ابن تيمية وحده هو الذي أعطاه هذه الأهمية ! إن نص الحديث الذي أورده المؤلف
نفسه في الصفحات السابقة خير دليل على مكانة الجهاد في الإسلام ، بما حفل الكتاب والسنة
وبذكره وبما اتفق عليه علماء المسلمين قاطبة.

(ب) ما زال يستخدم مصطلحات وألفاظ لا نوافقه عليها ولكنها قد تعبر عن تصوره
وفهمه ذي النزعة النورية.

(ج) النمر الصريح والحق لا ينفع في إخفاء حقيقة الجهاد الإسلامي ومراميهِ . وقد خضنا
بما فيه الكفاية لبيانهِ ، وبقيت كلمة لإغلاق الباب ، اقتبسناها هذه المرة من إمام الحرمين ، إذ قال
(فإن الغرض بالتجرد للجهاد إعلاء كلمة الله وحيطة الملة ، والمغانم ليست معمودة مقصودة
إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن تجعل بذل المهج ، والتفريغ بالأرواح إلى تحصيل المغنم ذريعة ..)
ويقول (وأموال الدنيا لو قوبلت بقطرة دم لم تعد لها ولم توازها) ص ١٩١ .

غياث الأمم في التياث الظلم ط دار الدعوة بالاسكندرية ١٤٠٠هـ

كله « مجاهدة » . ومن أشكال الجهاد معركة التطهير الذاتى -- وهي الجانب الوحيد الذى تقبله الصوفية -- وكذلك الدعوة الاخلاقية التي بتعين على كل فرد فى الأمة أن يضطلع بها ، والتي يجب أن تفرق بينها وبين إثم قول الزور . فالجهاد وبالتالي الدعوة -- أى الدعاية التى يقوم بها كل فرد لدينه -- تقصرهما الشيعة على إمامهم المعصوم ، والدعوة لإحدى الشعائر الأساسية عند الخوارج . ويطلق الخوارج على أنفسهم « أهل الدعوة » . ولكن ابن تيمية لا يستعمل هذه التسمية بالنسبة لأهل السنة والجماعة ، وإنما يصفهم بوظيفة الدعوة فى جميع النواحي التى تشبه الدعوة التى يطالب بها الخوارج أتباعهم . وهو يفضل على لفظ « دعوة » تعبير « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » فبدلاً من الدعوة إلى اعتناق الإسلام يريد إشرافاً أخلاقياً على الجماعة ، يعنى أكثر ما يكون بتجميع قوى المسلمين فى تناسق داخلى ونشاط مخطط بدلاً من جذب أتباع جدد للإسلام (١٣١) .

والجهاد واجب ينشأ عن التزام جماعى -- مثل الولاية والعلم والقضاء والشهادة -- ويعنى منه المسلم عندما يأخذ الإمام أو غيره على عاتقه الاضطلاع به بطريقة توصف بأنها كافية (١٣٢) . ويصبح هذا الالتزام الجماعى فرض عين فى ثلاث حالات : إذا حاصر العدو الوطن ، وإذا كان المسلم بين صفوف المقاتلين ، وإذا عينه الإمام لهذا الفرض . لأن قرار الإمام يفترض أنه قائم على المصلحة ، ومن آثاره أن يحول « فرض الكفاية » إلى « فرض عين » . فإذا هاجم المسلمين عدو أصبح فرضاً على كل عضو فى الجماعة أن يرد هذا العدوان سواء كان هذا

العضو معيناً باسمه لهذا الغرض بمعرفة الإمام أم لا . هذا التعاون المتبادل الذي يفرضه الجهاد ليس إلا عملاً من أعمال المساندة المشتركة (١٣٣) . قال تعالى : « وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق ، كما أمر النبي (ص) بغوث كل مسلم .

والجهاد بمعناه الضيق أى الحرب الشرعية له شكلان مختلفان . وتختلف الالتزامات الناشئة عنه بحسب ما إذا كانت الحرب دفاعية أم هجومية . والجهاد هو وقفة جماعية للأمة في وجه العدو الذى يهاجم المسلمين . عندئذ يلتزم كل مسلم بهذا الواجب في حدود استطاعته وبأقصى ماله من إمكانيات . فعليه أن يشارك بنفسه وماله ، فإذا عجز أن يشارك بنفسه في المعركة عليه أن يجهز مقاتلاً أو فارساً . ولقد وجد ابن تيمية هذه التفرقة في سلوك النبي (ص) إذ يقول : « ... كما كان المسلمون لما قصدوا العدو عام الخندق ، لم يأذن الله في تركه أحداً كما أذن في ترك الجهاد ابتداء لطلب العدو ، والذي قسمهم فيه إلى قاعد وخارج . بل ذم الذين يستأذنون النبي (ص) (يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلا فراراً) . فهذا دفع عن الدين والحرمة والأنفس وهو قتال اضطرار . وذاك قتال اختيار للزيادة في الدين وإعلائه وإلرهاب العدو ، كغزاة تبوك ونحوها . فهذا النوع من العقوبة هو للطوائف الممتنعة . »

هنا نحن أولاء أمام قضية جديدة : ضد من يكون الجهاد ؟ ضد كل طائفة ترفض الخضوع لحكم من أحكام الإسلام منقول بالتواتر ومتفق عليه من جمهور العلماء ، فيجب أن تقاوم حتى يكون الدين

كله لله (١٣٤) . وبناء عليه يجب مقابلة كل طائفة تهمل الصلاة أو الزكاة أو أى فرض من الفرائض المعروفة ، أو تبيح المحرمات المعلومة مثل إباحة زواح النساء المحرمات أو شرب الخمر أو الميسر أو الربا . وكذلك كل طائفة تكون عاملا من عوامل « الفساد فى الأرض » (١٣٥) . وقد تكون هذه الطوائف فى أرض الإسلام أو فى أرض الحرب . وتقضى الحكمة والحيلة بالبدء بالطوائف التى تكون فى أرض داخلية تحت السيادة الإسلامية وذلك طبقا لمبدأ أولوية المحافظة على رأس المال على جلب الربح . فهل تقايل الطائفة التى تهمل السنة المؤكدة مثل ركعتى سنة الفجر ، (١٣٦) . هناك رأيات للنقهاء . ولكن ابن تيمية يترك للإمام حرية اتخاذ القرار المناسب حسب المصلحة . وأخيرا هناك حالة ثالثة هى حالة الطوائف التى تعيش فى أرض الإسلام ولا تعتنق الدين الإسلامى ، ولا يظهر منها مقاومة علنية لسيادة الإمام ، وهى حالة وجدت كثيرا فى أقلية المغول اللاجئة إلى الشام ومصر . فلا يجوز التسامح مع هذه الأقليات وعلى الإمام أن يعمل من أجل تحويلها إلى الإسلام (١٣٧) .

وبتعيين الآن تناول الطوائف التى دعا ابن تيمية إلى استخدام القوة إزاءها تطبيقاً للمبادئ السابقة . فهو يقرر أنه ينبغي أولا مقابلة الحوارج برغم أنهم أحسن الفرق المنشقة بفضل إخلاصهم وحماسهم القتالية (١٣٨) . ويقول ابن تيمية : (وقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة أنه أمر بقتال الحوارج . ففى الصحيحين عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم)

يقول: «سيخرج قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية ، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم ، بمرق-ون من الدين كما يبرق السهم من الرمية ، فأينا لقيتموهم فاقتلوهم ؛ فإن في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة ، وفي رواية لمسلم عن علي رضي الله عنه ، قال : سمعت رسول الله (ص) يقول : « يخرج قوم من أمي يقرأون القرآن ، ليس قراءتكم إلى قراءتهم بشيء ، ولا صلاتكم إلى صلاتهم بشيء ، ولا صيامكم إلى صيامهم بشيء ، يقرأون القرآن بحسبونه أنه لهم وهو عليهم ، لا تجاوز قراءتهم تراقيهم . بمرقون من الإسلام كما يبرق السهم من الرمية . لو يعلم الجيش الذين يصيبونهم ما قضى لهم على لسان نبيهم لا تكلموا على العمل » وعن أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي (ص) في هذا الحديث : « يقتلون أهل الإيمان ويدعون أهل الأوثان ، لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد . متفق عليه وفي رواية لمسلم : « تكون أمي فرقتين فتخرج من بينهم مارقة ، تلى قتلهم أولى الطائفتين بالحق » فهؤلاء الذين لو قتلهم أمير المؤمنين علي رضي الله عنه لما حصلت الفرقة بين أهل العراق والشام وكانوا يسمون الحرورية . بين النبي (ص) أن كلنا الطائفتين المفترقتين من أمته ، وأن أصحاب علي أولى بالحق ، ولم يحرض إلا على قتال أولئك المارقين الذين خرجوا من الإسلام وفارقوا الجماعة ، واستحلوا دماء من سواهم من المسلمين وأموالهم ، فثبت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة ، أنه يقاتل من خرج عن شريعة الإسلام وإن تكلم بالشهادتين . » (١٣٩)

أما الطائفة الثانية التى ينادى ابن تيمية بالجهاد ضدها فهى الروافض^(١) والنصيرية . والواقع أن بدع الروافض مختلفة بمعرفة الزنادقة المنافقين ، الذين يقصدون بهذا الانشقاق إضعاف الحركة السنية (أ) المنتصرة ، ولقد حاربهم على منذ نشأتهم . إن بدعهم أشتات من الأفكار المريية وتناج مركب ومستحدث . وتجذ فيها نقي الصفات المقتبس من الجهمية ، وتأكيد حرية الإنسان ، ونفى قدرة الله التى يقول بها المعتزلة والقدرية ، والغلو فى تمجيد على وأئمتهم ، وانحرافات فى الزهد تخالف روح الإسلام فى اعتداله ، وأخيرا ولعهم بنوادى علمية ظهرت نتيجة الاتصال بالفلسفة وبعلم التنجيم . ولقد كان مذهبهم مشبعاً بعناصر كثيرة مقتبسة من النصرانية واليهودية . فقد كان خير من يعرفهم هو الشعبى^(٢) الذى عاش فى نهاية خلافة يزيد بن عبد الملك أو بداية خلافة أخيه هشام . ولقد عقد مقارنة بين الروافض من جهة ، وبين اليهود والنصارى من جهة أخرى . وينبغى ألا نكون ضحية أى لبس فى معنى هذا الكلام فنميل إلى الاعتقاد فى وحدة مذاهبهم وتجانسها . إذ هناك خلافاً جوهرية تفرق بينهم . ولقد تناول ابن تيمية دراسات النوبختى وأشار إلى النقاط المشتركة فى عقيدتهم التى تدعو جميعاً إلى (جهاد) الدولة وجهاد المسلمين .

(أ) إضعاف المسلمين لا الحركة السنية وحدها ، وكثيراً ما يؤكد ابن تيمية ان عداوة النصيرية خاصة والباطنية عامة للمسلمين اشد وأقوى من عداوة اليهود والنصارى . وربما ينبه الى اختفاء أيدي يهودية وراء حركاتهم ه تنظر المقدمة بالجزء الأول .

ما هو الأساس الذي يستند إليه ابن تيمية في حججه التي نجعل من واجب الإمام أن يجاهد (أ) فرقة النصيرية ؟ (١٤٢) يقول إنهم فرق شيعية متطرفة كانت لها علاقات وثيقة بالقرامطة . اقتبسوا من مذهب أرسطو فكرة أن العقل كان أول شيء خلقه الله . ودفعهم تعاطفهم على الاتصال بالبراهمة . وانحدر بهم نظامهم الأكليروسي إلى الجهل والوقاحة . وأدى بهم منهجهم الرمزي في تفسير القرآن إلى البحث عن المعنى الخفي والباطن للنص ، وإلى اتباع طريقة في التفسير وإن كانت على شكل ، وتأويل ، فإنها في الحقيقة ، وتحريف ، دائم لمعنى الآيات التوراتية . ويقولون في العقيدة ، باتحاد ، الخلق والخالق . ولم يكن للأنبياء من طموح في نظرهم سوى السيطرة . وسواء نجحوا في تحقيق غرضهم أم لا فإنه يتعين تقسيمهم إلى قسمين في القسم الأول محمد وفي الثاني المسيح ، أما شرائعهم فهي رموز : والصلاة ليست صلاة أهل السنة التي تتكون من ركوع وسجود وقراءة القرآن . وإنما هي كما يقولون كشف أسرارنا ، . وكذلك الصيام الشرعي يتحول في مذهبهم إلى إخفاء هذه الأسرار والحج لا يكون إلا لزيارة قبور شيوخهم . والأخوة التي تربط بينهم هي أخوة المجتمعات السرية ذات نظام الطرق . قاهم كلمات السر (مخبرات) و إشارات ، التجميع . ولقد اضمروا عداوة دائمة تجاه الإسلام . فعاونوا الفرنجة في الاستيلاء على إقليم الشام . وكان كل نصر يحققه أعداء الإسلام مصدر ابتهاج لهم ، وكل هزيمة يحزنون لها . ولهذا كان

(أ) ينظر موقف ابن تيمية من هذه الفرقة تفصيلا الجزء الأول ص ٢٧٩ وما بعدها .

ابن تيمية يرى وجوب فرض شعار الإسلام عليهم بالقوة مثل الصوم والحج ودفع الزكاة . ويقرر أن ذبائهم حرام ، وحرمة الزواج منهم ومن باب الحذر شكك في ولائهم المزعوم .

أما التتار الذين اعتنقوا الإسلام حديثاً فقد كان ابن تيمية يرى أن إسلامهم مريب (١٤٣) . إذ عاب عليهم إهمالهم في إقامة الصلاة وأداء الصوم والحج وارتباطهم باليهودية وبتعاطفهم لزعمة تداخل الأديان inter-confessionnalisme عند الباطنية الملاحدة والصابئين الفلاسفة . واتهمهم بارتكاب أعمال وحشية في غاراتهم على الشام . ولقد كان يخشى من أن يحدث تواطؤ بين التتار وبين أقليات الشيعة كما تكن هولاء و بالموت ، من الحصول على تأييد الطوسي . وبإلا له أن التتار وجدوا بالشام أرضاً مهيأة بالدعاية لصالحهم . ألم يتمكنوا من أن يكسبوا بإسلامهم الظاهري عطف عدد كبير من المسلمين الذين ترددوا في التفكير في شرعية مواصلة قتال إخوانهم في الدين ؟ هذا ويبدو أن ابن تيمية كان واقفاً تحت تسلط الخوف من قيام دولة منشقة جديدة على صورة دولة الفاطميين (أ) التي كانت ذكرها مائلة في ذهنه ، وتأتي مرة من المشرق بدلا من المغرب وتمثل قوتها السياسية في قوة التتار ومبادئها في مبادئ الباطنية والفرامطة .

(أ) أجمع المؤرخون الثقات بأنه لا صحة لنسبة الفاطميين إلى فاطمة رضي الله عنها وكان ابن تيمية على علم بانقطاع هذه الصلة وأنها محض افتراء ابتدعه الباطنية لاختفاء الشرعية على حكمهم .
أنظر المقدمة بالجزء الأول

وهناك باعث جديد للخوف وسبب جديد للجهاد ألا وهو زيادة المحاربة وقطاع الطريق^(١٤٤) من الأعراب ومن رعاي المدن وفسقة الجند . ولقد كانت السلطات تتواطأ أحيانا مع المجرمين وتشاركهم جرمهم بدلا من الضرب على أيديهم بشدة . ويشكو^(١٤٥) ابن تيمية فيقول ولا يحل للسلطان أن يأخذ من أرباب الأموال جملا عن طلب المحربين ، وإقامة الحد . وارتجاع أموال الناس منهم ، ولا على طلب السارقين لا لنفسه ولا للجند الذين يرسلهم في طلبهم ... بعض نواب السلطان أو رؤساء القرى ونحوهم يأمرهم بالحماية بالأخذ في الباطن أو الظاهر ، حتى إذا أخذوا شيئا قاسمهم ودافع عنهم وأرضى المأخوذين ببعض أموالهم ، وفرض الجهاد يكون أقوى في محاربة هؤلاء القطاع من محاربة الطوائف التي ترفض العمل بشرائع الإسلام لأن هؤلاء ليس مقصودهم إقامة دين ولا ملك . وإنما تحزبوا لفساد النفوس والأموال وهلاك الحرث والنسل ،^(١٤٦) .

ومع ذلك فإن القتال الذي بوجه ضدهم ليس كقتال الكفار . فهناك فروق جوهرية في وضع أشخاصهم وأموالهم^(١٤٧) . فلا يجوز اعتبارهم أسرى حرب للامام عليهم سلطة تقديرية . ويعتبر بعض الفقهاء أموالهم غنيمة حرب تخضع للتخمين . ولكن ابن تيمية وجمهور الفقهاء يرفضون هذا التفسير المتشدد . وإنما ينظم ضدهم الجهاد في حالة ما إذا كان هؤلاء القطاع قد انضموا إلى دولة أو إلى طائفة لا تتبع شرائع الإسلام ويعاونونها على قتال المسلمين والإمام وهو يقاتلهم لا يهدف إلا إلى التمكن منهم لإقامة الحدود

(حدود وتعازير) ومنعهم من الفساد • ما مضمون هذه العقوبات ؟
وما وضعها في نظام العقوبات الإسلامية ؟ . هذا ما سنعمل على
شرحه الآن .

الفصل الثاني

العقوبات الشرعية (الحدود والتعازير)

تفرق الشريعة بين الحدود والتعازير أى بين العقوبات الشرعية التى توقع عن جرائم معينة ذات خطر استثنائى ، وبين العقوبات المتروكة لتقدير الإمام . أما المبدآن الرئيسيان فى مذهب ابن تيمية الجنائى فينحصران فى إعادة تطبيق الحدود وفى وضع نظام مرن للتعازير بعد أن طرأ عليها إما تضيق فى المضمون أو تهاون فى تركها لحكم الإمام . وذلك بخلاف الخصائص النانوية التى تميز بها مذهبه فى روحه العامة .

١ - الحدود

حدود الله هى الحدود التى تتضمن بطريق مباشر أو غير مباشر منفعة عامة لجماعة المسلمين ^(١٤٨) . وتطبيقها من أهم الواجبات التى تقع على عاتق أولى الأمر من غير حاجة إلى انتظار تقديم الدعاوى بشأنها ^(١٤٩) . وهى مرادة من الله ولها حكمة بالغة : فهى تحقق للأمة (النظام والنصر) . ولهذا قال النبى (ص) فى حديث رواه أبو هريرة وورد بسنن النسائى وابن ماجه : (حد يعمل به فى الأرض خير لأهل الأرض من أن يمحطوا أربعين صباحاً) إنها رحمة من الله .

وكل حد يبلغ إلى الإمام يجب تنفيذه .

وهناك حالة واحدة يتعين فيها وقف توقيع الحد ، حالة وقوع جريمة لا زالت مجهولة بأنى المذنب فيها ويبلغ عنها ويسلم نفسه للعدالة ويتوب بعد اعترافه بارتكابها ^(١٠١) توبة صادقة . ولا يجوز تعطيل الحدود تحت أى ظرف آخر . وتوبة المذنب لا تؤثر على سير القضية ^(١٠٢) برغم أنه روى أن « السارق إذا تاب سبقتة يده إلى الجنة ، وإن لم يذب سبقتة يده إلى النار » . والتوبة الصادقة يضاف ثوابها إلى الكفارة التي يتضمنها الحد . فإذا كانت التوبة غير صادقة تضاعف عقاب الله له « إن الله لا يهدي كيد الخائنين » وإن عفو صاحب الحق لا يخفف ولا يعطل الحد . وكذلك الشفاعة التي هي نوع من التضامن تتوقف على الغرض المطلوب منها « فإن أعتته على بر وتقوى كانت شفاعة حسنة ، وإن أعتته على إثم وعدوان كانت شناعة سيئة . والبر ما أمرت به ، والإثم ما نهيت عنه . فإن الشفاعة إعانة الطالب حتى يصير معه شفعاً بعد أن كان وترأ » ^(١٠٣)

ولكن هذه الحدود لم يكن معمولاً بها ، فنار ابن تيمية على التراخي في تطبيق هذه الأحكام الشرعية بقدر ما كانت تقتضيها الظروف من اسباب حقيقية وما كان يترتب على هذا التراخي من نتائج خطيرة . فأولاً كان هناك تداخل بين النظام المالى فى الدولة وبين النظام الجنائى ، إذ كان الإمام وولاته يعطلون الحدود مقابل تحصيل مبالغ من المال تورد إلى خزانة الدولة تحت اسم تأدييات مالية . ولكن هذه الأموال إذا لم تكن بصفة رشائوى — فهى

فى نظر ابن تيمية مخالفة لروح الشريعة الإسلامية ، ولا يجوز بأى حال أن تخصص للانفاق العام .

ولم يكن تعطيل الحدود بسبب الجشع المادى عند الولاية ولا بسبب مقتضيات استبداد النظام الضربى فى الدولة فحسب ، وإنما كان للمنزلة الاجتماعية^(١٥) دور فى هذا الصدد . فكثير من كبار الشخصيات كانوا يمنحون حمايتهم لبعض المذنبين بحيث كانت تتعطل الحدود لمصلحة أنصارهم . إن الأمة بأسرها متضامنة فى مسئوليتها عن هذه الأوضاع . وكل فرد يلتزم الصمت عن رضا أو مجاملة هو شريك فى هذا الإثم . والمسلمون الذين تحولوا إلى متفرجين غير مكترئين بهذا الشر سيشملهم العذاب الذى يستحقه الفاعلون لأن الخطيئة التى ترتكب علانية ولم تنكر ، تتحول إلى خطيئة جماعية . فان التضامن وثيق بين الإمام (أ) وبين رعيته بحيث أن كل انحلال فى الدولة أو فى إحدى مؤسساتها لا ينشأ الا عن مسئولية جماعية .

ويقول ابن تيمية إن كثيراً من الفساد القائم فى أمور الناس راجع الى تعطيل الحدود الشرعية . فقد ارتفع صوته مراراً بالشكوى من ضياع حرمة الولاية والسلطنة ، ومن انتشار الفساد فى الرعية ، ومن أن الشر الذى لا يجد العقوبة الرادعة يستشرى وينتشر . يقول « هذا من أكبر الأسباب التى هى فساد أهل البوادي والقرى والأمصار

(أ) فهم دقيق وصائب للاوست ، إنه يطل على نظرية التضامن الإسلامية نظرة الواعى لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

من الأعراب والتركمان والأكراد والفلاحين وأهل الأهواء كقيس وعين ، وأهل الحاضرة من رؤساء الناس وأعيانهم وفقرائهم ، وأمراء الناس ومقدميهم وجندهم . وهو سبب سقوط حرمة المتولى وسقوط قدره من القلوب ، وانحلال أمره . فاذا ارتشى وتبرطل على تعطيل حد (أ) ضعفت نفسه أن يقيم حداً آخر ، وصار من جنس اليهود الملعونين . « (١٥٥)

الخمر

أول الحدود الشرعية هو حد شرب الخمر . وهو ثابت بالسنة واجماع المسلمين وليس بالقرآن (١٥٦) . فقد روى أهل السنن أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال : « من شرب الخمر فاجلدوه ، ثم ان شرب فاجلدوه ، ثم ان شرب فاجلدوه ، ثم ان شرب الرابة فاقتلوه » . ولقد ثبت من الناحية التاريخية أنه جلد شارب الخمر هو وخلفاؤه من بعده . وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) يوقع الضرب بالجريد والنعال أربعين ضربة . ولقد حافظ أبو بكر على نفس العدد . لكن عمر رفعه الى ثمانين ضربة . وكان على يضرب أحياناً أربعين وأحياناً ثمانين . ولهذا فإن بعض العلماء يتشددون الى حد المطالبة بضربه ثمانين ضربة . بينما يكتفي آخرون بأربعين ، ويتركون للإمام الحق في زيادة العدد عند الحاجة اذا أدمن الناس الخمر ، أو اذا كان الشارب لا يرتدع بدونها

(أ) يقصد الله سبحانه وتعالى لهم بقوله (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا

وهو قول الشافعى فى إحدى الروايتين عن أحمد ، وهو فى نظر ابن تيمية أصح الأقوال ويأخذ به .

ولكن هذا الحد ليس وحده المتروك لتقدير الإمام (١٥٧) . إذ أن عمر لما لاحظ انتشار شرب الخمر أضاف إلى الجلد عقوبة «النفى» وكان يأمر بحلق رأس المذنب بحيث تكون العقوبة مؤلمة لكرامته . وللإمام أيضا أن يمنع عنه أسباب العيش وأن يعزله . فقد بلغ عمر أن بعض نوابه يتمثل بأبيات فى الخمر فعزله . فهل يمكن أن نصل بالعقوبة إلى القتل ، يرى غالبية العلماء أن القتل منسوخ . ويقال إنه تعزير يلجأ إليه الإمام عند الحاجة . ولكن الحد الأدنى للعقوبة الشرعية الواجبة لا يجوز أن يقل عن أربعين جلدة ولا يوقع على شارب الخمر وحده وإنما أيضا على حاملها وعلى بائعها . ويجوز تحطيم الأوعية التى استخدمت فى صناعة الخمر أو بيعها . وينبغى اعتبار اليهود الذين كانوا يبيعون الخمر للمسلمين بالقاهرة ناقضين لعهدهم .

ويطلق لفظ الخمر على كل مشروب مسكر أيا كان أصله ، سواء كان من الثمار كالعنب والتمر والتين ، أو الحبوب كالحنطة والشعير ، أو من مفرزات الحيوان كالعسل ، أو من الحيوان كلبن الخيل . ومعلوم أنه لما نزل أمر الله بتحريم الخمر لم يكن بالمدينة من خمر العنب شيء . وإنما كان يجلب من الشام ، وكانت الخمر المنتشرة بالحجاز من نبيذ التمر .

والكمية (أ) التى يتناولها الشارب ليست بذات اعتبار . فالجلد

(أ) يقول ابن تيمية (والصواب ما عليه جماهير المسلمين ، أن كل مسكر خمر ، يجلد شاربه =

يوقع على كل من شرب خمرأ حتى « ولو شرب منه قطرة واحدة ». ولا يوافق ابن تيمية على استخدام الخمر كدواء . فقد قال النبي (ص) « إنها داء وليست بدواء . وإن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها » . والحد يكون واجباً اذا اعترف الشارب أو قامت عليه اليقينة ، ومع ذلك فإن الجهل أو الإكراه قد يعفيه من العقاب .

وأسباب (أ) تحريم الخمر فردية واجتماعية في آن واحد . فإن شربها يصرف الإنسان عن ذكر الله وعن الصلاة ويؤدي الى انحلاله البدني والخلقي . فضلاً عن أنها عامل من عوامل اضطراب الأمن الاجتماعى بما توقعه بين الناس من عداوة وبغضاء .

ويحرم الحشيش (ب) (١٥٨) استناداً الى نفس الاعتبارات . ويرجع

= ولو شرب منه قطرة واحدة ، لتداو أو غير تداو
فإن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الخمر : أيتداوى بها ؟ فقال : .. الحديث أعلاه
السياسة الشرعية ص ١٢٧

(أ) فهم لاوست ذلك من الآيتين المتضمنتين للتحريم وحكمته في قوله تعالى :-
(يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه
لعلكم تفلحون سورة المائدة ٩٠
إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن
الصلاة فهل أنتم منتهون (٩١) سورة المائدة

(ب) يرى شيخ الإسلام أن الحشيشة أخطر من الخمر من جهة أنها تفسد العقل والمزاج حتى
يصير في الرجل تخنث وديانة وغير ذلك من الفساد ، والخمر أخطر من جهة أنها تنفضى إلى الخفاصة
والمقاتلة ، وكلأهما يصد عن ذكر الله عز وجل وعن الصلاة .
=

تاريخ دخوله الشام إلى القرن السادس الهجرى . ويرى ابن تيمية أن استخدام الحشيش أشد ضرراً من الخمر . وهو يترك للامام حرية توقيع أشد العقوبات . ويشور بذلك على تسامح الفقهاء الذين كانوا يمتنعون عن تشبيه الحشيش بالخمر ، بحجة أنه يفسد العقل ولا يحدث لذة ، وبالتالي كانوا يرون ضرورة للتخفيف من شدة العقوبة .

حد الزنا

النوع الثانى من الحدود الواجبة التى توقع بكل شدة هو حد جريمة الزنا . ويفرق ابن تيمية بين حالتين : حالة ما إذا كانت المرأة محصنة (١٠١) . وحالة ما إذا كانت غير محصنة . ففي الحالة الأولى يرجم الزانى والزانية « كما رجم النبی (ص) ماعز بن مالك الأسلمى والغامدية ، ورجم اليهوديين عند باب المسجد » . واختلف العلماء هل يجلد الزانى قبل الرجم مائة جلدة ؟ يترك ابن تيمية للامام تقدير ما يرى . وفي الحالة الثانية أى إذا كانت المرأة غير محصنة فيجلد كل منهما مائة جلدة بنص القرآن ، ويفرغان عاما كما سن الرسول (ص) ، وإن كان بعض العلماء لا يرى وجوب التغريب .

== ثم إنها تورث من مهانة آكلها ودناءة نفسه وانفتاح شهوته مالا تورثه الخمر ، ففيها من المفساد ما ليس في الخمر ، وإن كان في الخمر مفسدة ليست فيها وهى الحدة فهى بالتحريم أولى من الخمر لأن ضرر آكل الحشيشة على نفسه أشد من ضرر الخمر ، وضرر شارب الخمر على الناس أشد ، إلا أنه لكثرة أكل الحشيشة ، صار الضرر الذى منها على الناس أعظم .

ولقد عولج اللواط في نفس باب الزنا . فمن العلماء من يقول إن حده كحد الزنا ، وبعضهم يرى أنه يجب أن يكون أخف من ذلك . ولكن هذه الخطيئة في مذهب ابن تيمية أعظم جرماً من الزنا ، وبالتالي يجب أن تكون عقوبتها أشد . فيقول : « والصحيح الذي اتفقت عليه الصحابة أنه يقتل الاثنان سواء أكانا محصنين أو غير محصنين ، حرين أو مملوكين أو كان أحدهما مملوك الآخر إذا كانا بالغين » (١٦٠) ويفهم من الأحاديث التي أوردها أنه يمكن أن توقع عليها عقوبة أشد خزيًا « فإن أهل السنن رووا عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي (ص) قال : « من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به » وروى أبو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما « في البكر يوجد على اللوطية : قال يرجم » وروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه نحو ذلك . ولم تختلف الصحابة في قتله . ولكن تنازعوا فيه فروى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه أمر بتحريقه . وعن غيره قتله . وعن بعضهم أنه يلقي عليه جدار حتى يموت تحت الهدم . وقيل يحسنان في أثنى موضع حتى يموتا . وعن بعضهم أنه يرفع على أعلى جدار في القرية ويرمي منه ويتبع بالحجارة . كما فعل الله بقوم لوط . وهذه رواية عن ابن عباس . والرواية الأخرى قال يرجم ، وعلى هذا أكثر السلف . قالوا لأن الله رجم قوم لوط وشرع رجم الزاني تشبيهاً برجم قوم لوط . »

السرقه

يجب أن يتوافر في السرقة التي تستوجب الحد شرطان : أن تبلغ قيمتها الحد الأدنى الشرعي المقرر (النصاب) ، وأن تتم في مكان مسور (حرز) . ويأخذ ابن تيمية بأقصى تقدير في النصاب ، فيقدره بربيع دينار أو ثلاثة

دراهم ، وذلك حسب رأى أهل الحجاز ومالك والشافعى وأحمد . بينما يرفع
الحنفية النصاب إلى دينار أو عشرة دراهم (١٦١) . ويستند إلى حديثين
ليدعم رأيه . ففى الصحيحين عن ابن عمر (وهو محدث مرموق شأنه شأن
أبيه فى بناء النظام السياسى الإسلامى (١) أن النبى (ص) قطع فى مجن ثمنه
ثلاثة دراهم وفى لفظ مسلم « قطع سارقاً فى مجن قيمته ثلاثة دراهم » وفى
الصحيحين عن عائشة أن النبى (ص) قال « تقطع اليد فى ربع دينار فصاعداً »
وفى رواية لمسلم « لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعداً » . وفى رواية
للبخارى قال : « اقطعوا فى ربع دينار ، ولا تقطعوا فيها هو أدنى من
ذلك » ولا تجب على السارق عقوبة الحد إلا إذا سرق من حرز (١٦٢) .
ويقصد بهذا اللفظ السرقة من بيت أو مكان مسور أو جرن محصن . وكذلك
سرقة حيوان من قطيع عنده راع ، وأيضاً سرقة « بردة ينام عايتها صاحبها »
بمىث يكون الحرز بمثابة حماية مادية أو معنوية .

والحد الواجب للسرقة التى تتم بالشروط السابقة هو أن تقطع اليد اليمنى
للسارق والسارقة استناداً إلى الكتاب والسنة والاجماع . فالقرآن صريح :
« والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله
عزىز حكيم . » والتوبة لا تخفف من عقوبة الحد برغم أن الآية تضيف « فمن
تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم » . وإذا
قطعت اليد تحمم بالزيت المغلى . ويستحب أن تعلق على عنق السارق ليعتبر
الناس .

(١) بل وصف بانه مثل أبىه فى الفضل ، رضى الله عنها .

ويثار إشكال قانوني حول عقوبة العودة إلى السرقة . فيتنفق العلماء على قطع رجل السارق اليسرى وحسبها إذا سرق ثانية . أما إذا عاد مرة ثالثة أو رابعة ، فإن الخلاف ينحصر في ما إذا كان ينبغي الاستمرار في توقيع عقوبة القطع أو استبدالها بعقوبة الحبس . وتنقسم أقوال الصحابة والعلماء إلى رأيين . فالأول يقول إن للإمام أن يستمر حتى يقطع أطرافه الأربعة . وهو رأي أبي بكر والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين . بينما يرى البعض الآخر حبس السارق . وهو قول علي وعلماء الكوفة وأحمد في الرواية الثانية . ولا يفضل ابن تيمية مذهب أبي بكر وإنما يترك للإمام حرية تقرير العقوبة ، ما دام الإمام له حرية التصرف بما تمليه مصلحة الجماعة إذا اقتضى الموقف حسم خلافات الفقهاء ، فضلاً عن أن الحدود لا تطبق بطريقة شكلية ، وإنما تترك في تطبيقها مجالاً لتقدير الإمام (١٦٤) .

ونصل الآن إلى القسم الثاني من السرقة حيث تكون قيمة الشيء المسروقة أقل من النصاب ، أو لا يكون الشيء في نطاق الحماية المادية والمعنوية التي يهيئها الحرز (١٦٥) . مثل سرقة الأشياء المنقودة ، أو سرقة الثمار من أرض فضاء أو من بستان غير مسور ، أو سرقة حيوان من قطيع غير محروس .. الخ . لا تنتطح يد السارق في أية حالة من الحالات السابقة ، وإنما يتعين على الإمام أن يقرر بكل حرية وبكل دقة « التعزير » المناسب . وعلى كل حال عليه أن يجبر السارق على أن يعيد ضعف الشيء المسروق (تضعيف) . وهذه المضاعفة التي أخذ بها أحمد بن حنبل لم يقرها كل الفقهاء . ولكي يدعها ابن تيمية استند إلى حديث في السنن عن النسائي قال : « سمعت رجلاً من مزينة يسأل رسول الله (ص) قال يا رسول الله جئت أسألك عن الضالة من

الإبل ، قال : معها غذاؤها وسقاؤها تأكل الشجر وترد الماء ، فدعها حتى يأتيها باغيها . قال فالفضالة من الغنم ، قال : لك أو لأخيك أو للذئب ، تجمعها حتى يأتيها باغيها . قال فالحريرة التي تؤخذ من مراتعها ؟ قال : فيها ثمنها مرتين وضرب نكال ، وما أخذ من عطنة فقيه قطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن . قال : يا رسول الله ، فالثمار وما أخذ منها من أكلامها قال : من أخذ منها بقمه ، ولم يتخذ خبئة (أى دس السروق فى السراويل) فليس عليه شيء ، ومن احتمل فعليه ثمنه مرتين وضرب نكال . وما أخذ من أجرانه فقيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن ، وما لم يبلغ ثمن المجن فقيه غرامة منليه ، وجلدات نكال (١٦٦) » .

المحاربة (أى قطع الطريق)

والمحاربة هى آخر حالة تنطبق عليها عقوبة شرعية (حدد) بما تقتضيه الظروف من شدة وسرعة (١٦٧) . والواقع أن ابن تيمية اشتكى مراراً من كثرة قطع الطريق بالشام ومصر . ونوه إلى الفساد الذى تنشره هذه العصابات المكونة من سكان الجبال بالشام الذين يحتمون بالحصون والكهوف وعل قمم الجبال أو فى أعماق الوديان وينهبون المسافرين . وإلى ما بأيديهم من قوة مسلحة يقاومون بها الفرق الحكومية التى تدعوهم إلى الدخول فى صفوف الجماعة والخضوع للعقوبات التى يستحقونها . وذلك مثل الأعراب الذين يفرضون الإتاوات على الحجيج ، وكذلك . الأحلاف ، الذين تحالفوا على قطع الطريق بين الشام والعراق ، ويطلق عليهم « الناهضة » (١٦٨) . وكانت خطورة هؤلاء المحاربين تتفاقم فى نظره بسبب انحيازهم فى كثير من

الأحيان إلى دولة أو إلى جماعة لا تدين بشريعة الإسلام . ويزداد شرهم وخطرهم إذا وجدوا شركاء يتواطئون معهم من هم مكلفون بقتالهم . فكم من مرة قام فيها ممثلو السلطة المركزية أو الولاية بإصدار أوامهم سرّاً أو علانية إلى المحاربة ليأرسوا فسادهم بغير عقاب حتى يمكنهم مقاسمتهم الغنيمة . وإذا ما وقع هؤلاء الأشقياء في قبضة الناس ، عمل أولئك من أجل الدفاع عنهم بتهدة الضحايا ، يحثهم على سحب دعاوهم . ولهذا فإن ابن تيمية وهو يدعو إلى العودة إلى تطبيق نظام الحدود ، قد أولى عناية خاصة في التشدد في ضرورة الإرشاد عن هؤلاء المحاربة ، وبترتيب العقوبات القاسية الواجبة عليهم ، وبتوسيع نطاق مفهوم المسؤولية الجماعية .

والمقصود بالمحاربة « قطاع الطريق الذين يعترضون الناس بالسلاح في الطرقات ونحوها ليفسبوم المال مجاهرة » (١٦١) . والقضية التي تطرحها هي طبيعة السلاح المستخدم . فيرى بعض الفقهاء أنه لا يسمى محارباً بالمعنى الصحيح إلا إذا استخدم سلاحاً حاداً . ويرى البعض الآخر أنه بناء على الإجماع تضاف أيضاً الأداة الثقيلة . أما غالبية المسلمين فيعتبرون المحارب كل من يقاتل من أجل السرقة مهما كانت طريقته وهما كان السلاح الذي يستخدمه . وهذا هو رأى ابن تيمية . وهو يستمد حججه من طبيعة الجهاد فيعرف العدو الذي يجب مقاتلته (حربي) بأنه كل كافر يقتل المسلمين بأي شكل من الأشكال ، كما أن كل مسلم يقاتل الكفار ولو كان يقاتلهم بحجرة أو عصا فهو من جند الله . وعليه فإن العصابات المنظمة التي يطلق عليها العامة « المنصر » ويسمونهم في العراق « العيارين » يجب اعتبار أفرادها محاربة برغم أنهم لا يستخدمون دائماً السلاح الحاد وإنما يعتمدون على العصي وعلى

الحجارة (١٧٠) المقدوفة .

وأخيراً فإن المكان الذي يقع فيه الهجوم له اعتباره فيرى بعض الفقهاء أن الأشقياء الذين يمارسون نشاطهم في أماكن مأهولة بالسكان ليسوا محاربة وإنما هم سراق عاديون لأن في مقدور الضحايا أن تطلب الغوث . ومع ذلك فيعتبرهم جمهور العلماء من المحاربة . وهذا هو الرأي الشائع في مذهب مالك والشافعي وعند أتباع أحمد وفريق من أتباع أبي حنيفة . وهو أيضا الرأي الذي ينضم إليه ابن تيمية ويدعمه بقوله إن هؤلاء السراق يستحقون عقوبة أشد من عقوبة المحاربة الذين يمارسون نشاطهم في الصحراء ويسلبون بالقوة المسافرين الذين لا يحملون معهم في العادة سوى بعض أموالهم . أما السراق فإنهم يعملون في قلب البيوت . أليست المنازل محل الأمن والطمأنينة ومحل تناصر الناس وتعاونهم . كما أنهم يسلبون الرجل في داره جميع ماله . فإقدامهم عليه يقتضي شدة المحاربة والمغالبة وهم في البنيان أحق بالعقوبة منهم في الصحراء (١٧١) .

ويتعين من حيث التعريف أن تكون المحاربة مجاهرة . فإذا يكون حال القتل الذي يتم سرّاً (١٧٢) ؟ مثل الشقي الذي يقيم في « خان » ، ويؤجره إلى مابرى السبيل الأجانب ، وبعد أن يتفرد بهم يقتلهم ويسرق مالهم . أو كالذي يدعو الناس إلى الحضور إلى بيته بحجة الحياكة له أو العلاج ... الخ ثم يقتلهم ويستولي على ما معهم من مال (١٧٣) . فهل يجب قتل هؤلاء المجرمين باعتبارهم محاربة أم تسليمهم إلى أولياء الدم ليقروا مصيرهم ؟ لقد تعارض الرأيان (أ) . فالفريق الذي يشترط أن يكون القتال قد تم مجاهرة يقول

(أ) لم يقل ابن تيمية : تعارض الرأيان ولكن بين قول الفقهاء مرجحاً أحدهما ، فالرأي =

بوجوب القصاص أو الفدية ، والفريق الآخر يرى أن القتل في كين كالقتل مجاهرة لأنه في كلتا الحالتين لا منفر للفتنة ولا مخرج ، ويرى أن هذه الجرائم تنطوي على خطر أكبر على المجتمع لأنها توشك أن تقع من غير أن يفتن إليها أحد . ولقد تبني ابن تيمية الرأي الثاني ورأى أنه أكثر مطابقة لمبادئ الشريعة .

وأخيراً يأتي اعتبار القصد أو الغاية ؟ فيجب لسكي يعتبر القتال محاربة أن يكون بقصد السرقة أو على الأقل برغبة التخريب والتدمير . وهنا يشير ابن تيمية قضية و قتل الحاكم ، . لقد اختلف الفقهاء حول الوضع القانوني الشرعي لقاتل رئيس الدولة . هل يطبق عليه حد المحاربة أم يسلم لورثة الدم ؟ لقد تمتع كلا الرأيين بالتأييد من المذهب الحنبلي . أما ابن تيمية فلم يتخذ موقفاً معيناً في كتاب السياسة الشرعية ، واكتفى بالإشارة إلى أن ، هذه الجريمة تجر على المجتمع دائماً اضطرابات على درجة كبيرة من الخطورة ، (١٧٤) (أ) .

والمحارب الذي قتل نفسه يستحق عقوبة القتل . وهي حد من حدود الله يلتزم الإمام بإقامته . وفي هذه الحالة يخرج تقرير مصير القاتل من يد ورثة

= الأول أنهم كالمحاربين لأن القتل بالحيلة كالقتل مكابرة ، كلاهما لا يمكن الإحتراز منه ، بل قد يكون ضرر هذا أشد ، لأنه لا يدري به . والثاني : أن المحارب هو المجاهر بالقتال وأن هذا المقتال يكون أمره إلى ولي الدم .

والأول أشبه بأصول الشريعة ، بل قد يكون ضرر هذا أشد لأنه لا يدري به .

ص ١٠١ السياسة الشرعية

(أ) النص الوارد عن شيخ الإسلام : لأن في قتله لفساداً عاماً .

السياسة الشرعية ص ١٠١

القتيل ، وذلك بخلاف الوضع في حالة القتل لغرض خاص (١٧٥) . فإن المحارب هنا يقتل من أجل الفساد العام وبالتالي فورثة القتل ليس لهم أى حق على شخص القاتل أو ماله ، ولا مجال هنا للمطالبة بمبدأ « تكافؤ الدم » . ويتعين قتل القاتل حتى ولو كان من حيث ديانته أو مقامه الاجتماعى أعلى منزلة من القتل . فإذا صاحب جريمة القتل سرقة ، فى هذه الحالة يجب مع إقامة حد القتل صلب جسد القاتل . أما إذا كان المحارب قد ارتكب جريمة سرقة غير معصوبة بقتل فلا يمكن اعتباره سارقاً عادياً . فطبقاً لما جاء بكتاب (العمدة) ولرأى جمهور الفقهاء لا يطبق حد القطع إلا إذا تحقق النصاب ، عندئذ يضاف إلى قطع اليد اليمنى قطع الرجل اليسرى . ولكن مذهب ابن تيمية يفوق ذلك قسوه (أ) إذ أنه يستبعد ضرورة تحقق النصاب ويترك للإمام كل السلطة لكي يأمر عند الضرورة بقتل المذنب (١٧٦) .

والمحارب الذى يربح المسافر من غير أن يسرق أو يقتل ، يوقع عليه ابن تيمية عقوبة النفي ، اقتداء بالشافعى وأحمد ، من غير أن يستبعد عقوبة أخرى معها . ويترك للإمام حق قطعه وحتى قتله إذا كان فى قتله مصلحة ، مثل أن يكون رئيساً مطاعاً أو ذا جلد وقوة . .

أما الأشقياء الذين لا يمارسون فساد المحاربة المتميز وإنما يقومون

(أ) ليست هناك قسوة . وما بال لاووست ينسئ قسوة السارق نفسه الذى يقدم على السرقة بنية

قتل المسروق أو إصابته إذا لزم الأمر فبم نسمى فعل السارق هنا ؟

وفى موضع آخر يشبه ابن تيمية القصاص بالدواء يتجرعه المريض ليشفى .

بوقف المسافرين والاستيلاء على مافي حوزتهم من بضائع أو حيوانات أو مكس (رسم مرور أو عبور) فهم مكاسون و (عليهم عقوبة المكاسين). والواقع أنهم لا يقطعون الطريق ولا يعطلونه وبالتالي لا يجوز اعتبارهم (قطاع طريق) . ولهذا لم يتفق الفقهاء على جواز قتلهم مع أنهم أشد الناس عذاباً يوم القيامة . وقد تخفف ^{سبيل الحسنه} التوبة من مقدار هذا العذاب ومن فداحة ذنبهم . فقد قال النبي (ص) في الغامدية ، لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له ، (١٧٧) .

٢ - التعازير

ولم يقنع مذهب ابن تيمية بالدعوة إلى العودة إلى إقامة نظام الحدود الشرعية . وإنما تميز أيضاً بتوسيع سلطات الإمام وتنظيم التعازير . وهو في هذا ينسجم مع منطق ومنهجه الخاص حيث لا يتصور (حد) من الحدود إلا بوصفه توما من (التعزيز) كما يتواءم مع التطور العام للشرعية الإسلامية التي تميل إلى زيادة سلطات الحاكم في مجال قانون العقوبات زيادة مطردة (أ) .

(أ) صدر لاووست هذا الفصل بتمييزه بين الحدود والتعازير فأصاب ، ولكنه أخطأ هنا عندما أرجع تنوع التعازير وزيادتها إلى التطور العام للشرعية وليس مرد اختلاف التعازير حسب الأحوال إلى ما تصوره تطورا ، بل إلى ظهور معاصي ليس لها حد مقدر ولا كفارة كما ورد في الأمثلة التي ضربها ابن تيمية لمرتكبي أنواع المحرمات ثم يقرر أنهم يعاقبون تعزيراً وتنكيلاً وتأديباً ، بقدر ما يراه الوالي ، على حسب كثرة ذلك الذنب في الناس وقلته ، فإذا كان كثير ازاد في العقوبة ، بخلاف ما إذا كان قليلاً ، وعلى حسب حال المذنب ، فإذا كان من المذنبين على الفجور ، زيد في عقوبته بخلاف المقل من ذلك ، وعلى حسب كبر الذنب وصغره ، فيعاقب من يتعرض لنساء الناس وأولادهم أكثر مما يعاقبه من لم يتعرض إلا للمرأة واحدة ، أو صبي واحد .

وهذا التصرف العقابي يدخل في اختصاص الإمام ويأشبهه في كل حالة لا يكون منصوباً عنها في نظرية الحدود ، أو إذا ورد نص بشأنها قد لا تستدعي درجة خطورة الجريمة في تطبيق الحد عليها (١٧٨) . وتوقع التعازير « على المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفارة كالذي يقبل العيبى أو المرأة الأجنبية ، أو يباشر بلا جماع ، أو يأكل ما لا يحل كالدم والميتة ، أو يقذف الناس بغير الزنا . أو يسرق بغير حرز أو شيئاً يسيراً ، أو يخون أمانته » . ولا يفتقر حديث ابن تيمية في هذا الفصل إلى الأمثلة . ويعزر الإمام ولاية أموال بيت المال أو الأوقاف ، ومال اليتيم ونحو ذلك إذا خانوا فيها ، والوكلاء والشركاء إذا خانوا ، أو اختلسوا بحيل تسبغ على سرقته مظهر الشرعية . ويعزر أيضاً الموظفون الذين يقبلون الرشوة أو يصدررون أحكاماً تعسفية أو يعتدون على مرؤوسيه . والتجار والصناع الذين يغشون في الأطعمة أو يطففون المكيال والميزان ، وبصفة عامة كل « دعوى جاهلية أو فكرة بدعية » ويعاقب أيضاً تعزيراً كل غنى يماطل في سداد دينه وكل شريك - ولو من بعيد - في جريمة سرقة أو قتل .

وعقوبات التعزير في نظر ابن تيمية وجمهور الفقهاء نوحان : (١٧٩) أحدهما ينطبق على ذنب ماضٍ جزاء بما كسب نكالا من الله « كجلد الشارب والقاذف وقطع المحارب والسارق » . والثاني عقوبات لتأدية حق واجب وترك محرم ، ولهذا يتعين على الإمام أن يدعو المذنب إلى التوبة فإن تاب عفى عنه وإلا عاقبه . وعلى هذا النحو يعاقب تارك

الصلاة والزكاة وأكل حقوق الادميين حتى يؤديها . والتعزير إذا كان مقصوداً منه الزجر فانه ينبغي أن يكون بصفة عامة أشد مما إذا كان الغرض منه إقامة العدل . والهدف من التعزير هو تحقيق طاعة الشريعة التي لا تتم إلا بوسائل القوة التي قد تكون (أ) أشد صرامة .

وتتعدد (١٨٠) عوامل تفاقم الخطأ وتشديد العقوبة . فهي ليست فردية وذاتية . إذ لا يؤخذ في الاعتبار حالة من ارتكب الذنب فحسب وإنما تنضم إليها الظروف الواقعية والاجتماعية التي تضخم خطورة الجريمة على المجتمع . ويؤدي تكرار وقوع الجريمة من نفس الشخص أو ارتكابها في وقت انتشرت فيه بين الناس ، إلى التشديد في العقوبة . فمن يشرب الخمر في وقت تنتشر فيه هذه الرذيلة بين الناس يكون جرمه أشد ممن يسكر منفرداً . والزمان والمكان لهما اعتبارهما أيضاً : فمن يسرق في رمضان أو في حرم ، أو في مسجد يستحق عقوبة أشد ممن يسرق في أى مكان آخر . والسرقه التي تقع في بيت تستوجب الزجر بأشد من السرقه التي تقع في شارع مأهول أو في مكان قفر . ويؤخذ أيضاً في الاعتبار مركز المجرم الاجتماعي في تقدير العقوبة . فتوقع على الوالى عقوبة أشد إذا ارتكب جريمة كان من واجبه أن يعمل على منعها . وهكذا تتأكد حتى في تفاصيل نظرية ابن تيمية عن المسئولية ، أصالة فكرته (ب) التأليقية

(أ) التي ينبغي تدعيم هيبتها - لاسيما عند ضعف النفوس أو ذوى الاستعداد للفساد وإتياء المنكر ..

(ب) ليست فكرة تأليفية ولكنها نظرة جامعة محيطه بالجرائم ومرتكبيها ، تراعى بدقة كل الظروف المحيطه بالمجرم والجريمة كما هو واضح من السياق .

وذلك حين تعنى بجملة الشروط الذاتية للفعل الجنائى (الباطن) . وبتأنيجه القانونية والاجتماعية (ظاهر) .

إذن ما هي العقوبة التي يتضمنها التعزير ؟ « كل ما فيه إيلاام الإنسان ، من قول وفعل ، وترك قول وترك فعل » (١٨١) ويقسم ابن تيمية التعزير إلى ثلاثة أقسام تنفق مع تقسيم « العبادات » . فقد تكون عقوبة التعزير « بدنية » أو « مالية » أو « مشتركة » (١٨٢) . ولقد دفعه الخوف من الخلط بين التعزير وبين الضريبة إلى أن يفضل العقوبة التي توقع على المذنب في شخصه أو في بدنه أو في كرامته على العقوبة التي تصيبه في ماله . وعقوبة التعزير — مهما تكن قسوتها — هي من رحمة الله . كما أنها من جانب الإمام والمذنب علامة على التقوى ، وأن المطالبة بإقامتها أو الحرص على ذلك من دواعي المصلحة العامة (١٨٣) .

وإذا كان ينبغي أن تتناسب العقوبات مع الأخطاء فكيف يمكن أن نعين الحد الأدنى والحد الأقصى اللذين يكون على الإمام أن يختار في إطارهما العقوبة المناسبة ؟ « ليس لأقل تعزير حد » (١٨٤) ، فقد يعزر الرجل بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب إذا كان ذلك هو مصلحة ، والعزل من الولاية نوع من التعزير لجأ إليه النبي (ص) والصحابة في كثير من الأحيان . وقد يعزر المذنب بترك استخدامه في جند المسلمين « كالجند المقاتل إذا فر من الزحف فان الفرار من الزحف من الكبائر » . ويعزر أيضا بقطع القوت عنه

= أما تمييز المؤلف بين ما سماه شروطاً ذاتية باطنية ونتائج قانونية اجتماعية ظاهرة فواضح فيه التعسف في فهم نصوص لم يرشدنا إلى موضعها .

كما يعزر بحبسه في السجن أو بتسويد وجهه ، أو يطاف به في المدينة مع إركابه مقلوباً على دابة . ويروى أن عمر بن الخطاب قد أمر بتوقيع ذلك على شاهد زور » فإن الكاذب سود الوجه فسود وجهه ، وقلب الحديث فقلب ركوبه » (١٨٦) .

ويرى جمهور العلماء ومنهم مؤلف العمدة أن أقصى عقوبة للتعزير لا يجوز أن تتجاوز عشرة أسواط . ويقول كثير من العلماء أن التعزير لا ينبغي أن يبلغ الحد . ثم ينقسمون في تفسير هذه العبارة فريقين : فريق يقول إن التعزير يجب أن يقل عن أدنى الحدود ، فلا يبلغ تعزير الحر أدنى حدود الحر وهي أربعون أو ثمانون سوطاً حسب الحالة ، وبالنسبة للعبد يقل التعزير عن عشرين أو أربعين ضربة سوط . ويذهب الجميع إلى القول بأن التعزير يكون دائماً أقل من حد العبد . أما الفريق الثاني فيقرر أن عقوبة التعزير تكون أقل من حد جنس الخطأ وإن زادت على حد جنس خطأ آخر . فلا تبلغ عقوبة السارق من غير حرز درجة قطع اليد وإنما يضرب قدرأ من الضرب يزيد على حد « القاذف » . وكذلك من ارتكب جريمة أقل من الزنا فإنه لا يرجم ، وإنما توقع عليه عقوبة أشد من عقوبة القاذف (١٨٧) . ولكي يوفق ابن تيمية بين هذه الآراء المتباعدة يعتمد على سنة السلف حيث يجد الإجابة الوافية . فيروى أن رجلاً في زمن عمر بن الخطاب نقش على خاتمه وحصل على مال من بيت المال ، فأمر به عمر فضرب مائة ضربة ثم ضربه في اليوم الثاني مائة ضربة ، ثم ضربه في اليوم الثالث مائة . وبناء على هذا الأثر يحق للامام أن يضرب المذنب بقدر ما يرى في ذلك ضرورة لإجباره على الوفاء بواجباته أو أن يمتنع عن الحرام الصريح .

غير أنه لا يزال هناك خلاف في التفسير . إذ يقرر حديث صحيح أنه لا يجوز أن يضرب المذنب في تعزير أكثر من عشر جلدات (١٨٨) . ويجد ابن تيمية الحل في تحليل لفظ « الحد » من الناحية اللغوية فيقول : « إن الحدود في لفظ الكتاب والسنة يراد بها الفصل بين الحلال والحرام ، مثل آخر الحلال وأول الحرام » ونجد في القرآن ما يتفق مع المعنى الأول في الآية : « تلك حدود الله فلا تعتدوها » وفي المعنى الثاني « تلك حدود الله فلا تقربوها » .

أما تسمية العقوبة المقدرة من الناحية الشرعية حداً فهي بدعة حديثة أدخلت على المصطلحات النقية بواسطة الفقهاء المتأخرين . يبقى علينا أن نحدد في إطار مذهبه المبدأ الذي قرره حديث آخر أقر بصحته ، ومضمونه في نظره وفي نظر جميع النقهاء أن إقامة الحد أو التعزير لا يقتصر على الإمام أو ممثليه وحدهم ، وإنما هو من اختصاص كل شخص مكلف بولاية خاصة (١٨٩) . فالزوج مفوض في أن يضرب زوجته إذا رفضت أن تعيش في بيته ، والسيد من حقه أن يضرب عبده ، والوصى له أن يضرب الأولاد الذين في وصايته ابتداء من سن العاشرة إذا رفضوا الصلاة . وأقصى جلد لا ينبغي أن يتعدى عشر ضربات بالسوط في كل حالة وبصفة عامة ، كل مرة يجب فيها ضرب أحد للحصول على حق عايه ، (١٩٠) .

ويمنح ابن تيمية الإمام سلطة أوسع . فلا يقتصر على جعله الحكم في تحديد عدد الضربات التي يستحقها المذنب ، وإنما يفوضه في إصدار قرار الإعدام بحرية تامة إذا كانت مصلحة الجماعة في ذلك . وأورد في كتاب « السياسة الشرعية » ، بعض الجرائم التي تستوجب عقوبة يرفض بعض الفقهاء

اعتبارها تعزيراً . وعليه فإن الجاسوس المسلم الذى يتجسس لحساب أعداء دينه ، يستحق القتل طبقاً لرأى مالك وابن عقيل مع بعض الحنابلة ، وبرغم معارضة أبى حنيفة والشافعى وابن حنبل والقاضى أبى يعلى . ومن حق الامام أيضاً « قتل الداعية إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة » ولقد أقر بشرعية هذه العقوبة طائفة من أصحاب الشافعى وبعض الحنابلة وجمهور من أصحاب مالك . ولقد قيل أيضاً إن مالكا وبعض أتباعه قرروا شرعية قتل القدرية لاسبب ردتهم إنما لإفسادهم فى الأرض . وكذلك الساحر يقتل برغم اختلاف آراء الفقهاء بشأنه . فأغلبهم يرون قتله إما بسبب كفره وإما من أجل وقف إفساده فى الأرض . هذا ويرى ابن تيمية وأبو حنيفة أن عقوبة القتل تكون واجبة فى كل مرة تتجه الجريمة فيها إلى الانتشار ويراد وقف هذه العدوى بعقوبة رادعة (١١) .

وإذا كان ابن تيمية يسعى إلى زيادة هيئة الدولة ، فإنه التزاماً منه بروح الشريعة الإسلامية ، قد قصد إلى تهذيب نظام العقوبات ، كما سبق أن اجتهد فى نظريته عن الجهاد بوضع حدود عادلة للحرب المسلحة . ولا يسعنا أن نفصل من ميوله الإنسانية التنويه إلى ثورته ضد أساليب التعذيب المصحوبة فى أغلب الأحيان بترمشين للاعضاء ، والتي كانت سائدة فى دولة المماليك وكانت تنقسم بالتحكم وبالوحشية . فالجلد الذى نصبت عليه الشريعة هو الجلد المعتدل . ويستخدم فيه السوط « وهو وسط بين المقرعة والعصا والدرّة » . ولا يجرد المذنب إلا من الملابس السميكة ولا يقيد إلا عند الضرورة . ويوزع

الضرب على كل أجزاء الجسم فيما عدا الوجه إذ يروى عن النبي (ص) :
« إذا قاتل أحدكم فليتنق الوجه ولا يضرب مقاتله » (١١٢).

ويكون القتل بأسرع وسيلة ممكنة . « والقتل المشروع هو ضرب
الرقبة بالسيف ونحوه . لأن ذلك أوحى (أ) أنواع القتل . وكذلك شرع
الله قتل ما يباح قتله من الآدميين والبهائم إذا قدر عليه على هذا الوجه .
وقال النبي (ص) « إن الله كتب الإحسان على كل شيء ، فإذا
قتلتم فأحسنوا القتل ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ، وليحد أحدكم
شفرته ، وليرح ذبيحته » .

أما « الصلب » (١١٣) فقد اختلف الفقهاء في فهمه . ويقصد به رفع
الجسم على مكان مرتفع لكي يراه الناس وتتسع دائرة الدعاية للعقوبة .
ويرى أغلب العلماء ومن بينهم ابن تيمية أن الصلب يكون بعد القتل ويرى
آخرون أنه يصلب المذنبون ثم يقتلون بينما يقول غيرهم إنهم يتركون على
المكان العالي حتى يموتوا حنفاً أنوفهم بلا قتل .

أما التمثيل في القتل فإنه غير جائز إلا إذا كان بغرض القصاص وإن
كان بفضل العفو (١١٤) . ولقد عفا النبي (ص) عن الكفار الذين مثلوا بحمزة
وبعض شهداء أحد برغم تهديداته . وكان النبي (ص) إذا بعث أميراً على
رأس سرية أو جيش يوصيه بتقوى الله وبمن معه من المسلمين خيراً ثم يقول
« اغزوا باسم الله وفي سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ولا تغلوا ولا تغدروا

ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدآ .»

ولما كانت العقوبات قد شرعت لحث الناس على فعل الواجبات وترك المحرمات ، فقد شرع أيضا كل ما يعين على ذلك من مكافآت ومنح ، وعلى الإمام أن يشجع رعيته على الإقبال على الخير بالترغيب فيه والإعانة عليه مالياً . ولهذا شرعت المسابقة بالخيول والأبل ، والرماية (المراماة) بمجوائز مالية أو عينية بقصد تهيئة التدريب اللازم للجهاد . ويقول ابن تيمية : حتى كان النبي (ص) يسابق بين الخيل هو وخلفاؤه الراشدون ويخرجون الأسباق من بيت المال . وكذلك عطاء المؤلفة قلوبهم فقد روى أن الرجل كان يسلم أول النهار رغبة في الدنيا ، فلا يجي . آخر النهار إلا والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس » (١١٧) .

الفصل الثالث

قسم الأموال

سفت الشريعة نظاما لجمع الأمـوال لا يأخذ في اعتباره الواقع التاريخي فاختلطت فيه المبادئ الشرعية بالعادات السلطانية . ولقد تناول ابن تيمية المبادئ العامة لهذا النظام وأدخل عليها تعديلات اقتضتها طبيعة مذهبه . وكان من نتائج تطبيق الأحكام الفقهية السابقة في مذهبه تحديد مصدر شرعي للإيرادات . فكانت الصدقة والجهاد في الحقيقة أكبر موارد بيت المال . لم يكن النبي يأخذ من المسلمين غير الصدقة المفروضة . بينما كان يأمرهم بأن يجاهدوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل الله كما أمرهم الله بذلك في كتابه (١١٨) وكانت الدولة المسلمة تحصل على الغنيمة من الجهاد سواء على شكل أرض البلاد المفتوحة أو المنقولات المصادرة أو المأخوذة في ميدان القتال . وبفضل الجهاد أيضا كانت تفرض الجزية على أهل الكتاب . وبذلك كان يغذى بند جديد وهام من بنود ميزانية الدولة الشرعية وهو (الف) . ولقد رأينا أن ابن تيمية لا يعير لمنشأ السلطة أى اعتبار ، وإنما كان جل اهتمامه يتركز على الطريقة التي يتصرف بها الحكام في القوى العامة . وهذا يوضح إلى حد ما روح النظام الضريبي . فجميع الأموال أمانة بيد الأمة وممثليها وهم كمنظار الأوقاف وأولياء الأيتام ملزمون بالتصرف فيها لخير الجماعة والإسلام (١١٩) . وسوف نتعرض على التوالي لمبادئ توزيع الصدقة والغنيمة والف . وفي حديثنا عن الف سوف نثير قضية نظام الضرائب الزائدة على

التحديد الشرعى ومدى شرعيته .

١ - توزيع الصدقة

حدد القرآن النشآت التى تستفيد (أ) من الصدقة وقسمهم إلى ثمانية أقسام أطلق عليهم الفقه « أهل الزكاة » . وحرم القرآن على غير هذه النشآت أخذ شىء منها . وهذا هو مذهب ابن تيمية إذ قال : « روى عن النبى أن رجلا سأله عن الصدقة فقال: إن الله لم يرض فى الصدقة بقسم نبى ولا غيره ، ولكن جزأها ثمانية أجزاء ، فإن كنت فى تلك الأجزاء أعطيتك » (٢٠٠) . نستعرض إذن هذه النشآت الثمانية مع تحديد التفاصيل التى تبرز أصالة مذهب ابن تيمية .

فالفئتان الأوليان هما (الفقراء) و (المساكين) . يقول موفق الدين إنه يقصد بالفقراء (الذين يملكون مالا غنى عنه للحياة) ويقصد بالمساكين (من

(أ) ربما يقصد لا وست قول الله تعالى :-

(إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم) ٦٠ التوبة

والفقراء هم الذين لا يملكون شيئاً والمساكين هم المحتاشون المتعففون عن المسألة ، والغارمين عليها هم الذين يجمعونها ويوزعونها على مستحقيها ، والمؤلفة قلوبهم أصناف متعددة على خلاف بين الفقهاء ، وهل هم باقون إلى اليوم أم لا . والغارمون صنفان : صنف استدانوا فى مصالح أنفسهم فيدفع إليهم مع الفقر دون الغنى ، وصنف استدانوا فى مصالح المسلمين فيدفع إليهم مع الفقر والغنى . وفى سبيل الله وهم الغزاة والمرابطون لحماية الثغور ، وابن السبيل المسافر من بلد إلى بلد غنياً كان أو فقيراً وأصيب فى طريقه ولم يكن معه شىء .

ابز حزم : المحلى ٥ : ٢١١-٢١٣ تصحيح حسن زيدان طلبة ط مكتبة الجمهورية العربية

١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م .

يهوفر لديهم بعض أسباب الحياة بشكل غير كافٍ (٢٠١) ويجمع ابن تيمية بين الطائفتين في تعريف واحد فيقول (قالنقراء والمساكين يجمعهم معنى الحاجة إلى الكفاية) . ولكنه في كتاب « الفتاوى » يعارض مع بعض معاصريه في اعتبار لفظ « فقراء » ينصرف فقط إلى الذين يهبون حياتهم للفقير وينعزلون في صومعة يتفرغون فيها للحياة التأمل . وهو لا يستبعدم ولكنه يضم إليهم كل المعوزين ، سواء كان لبسه لبس الفقير الاصطلاحي أو لباس الجنود المقاتلة أو لبس الشهود أو لبس التجار والصناع أو الفلاحين ، (٢٠٢) .

وتحرم الصدقة على الأغنياء الذين يتسم مذهب ابن تيمية تجاههم ببعض العداء (أ) بقدر ما يتعاطف مع العامة . ومن واجب الأمة ألا تترك أحدا أفرادها يعيش في الحاجة أو الفاقة . فتحق الحياة مقرر في أول مبدأ ينص على توزيع أهم الضرائب الشرعية .

والطائفة الثالثة تشمل الذين يعملون في جباية الصدقة وإدارتها . وبعدهم طائفة (المؤلفة قلوبهم) وهم كما يقول كتاب العمد (السادة) الذين يتمتعون بالطاعة في قبائلهم ، وينتظر من الإنفاق عليهم تلافى ما قد ينجم عنهم من شر ،

(أ) لانوافق لاووست على هذا الرأي ، ودليلنا أن ابن تيمية يحرم الظلم أيا كان مصدره وعلى أية فئة كانت . فكان يدافع عن أخذت أموالهم للضرورة ، وعلى سبيل المثال ، فإنه عند حاجة الامام إلى أن يستسلف من الناس أموالا فعليه أن يردها إليهم . ويتساءل شيخ الاسلام هنا ، فيقول (فهل يقول عاقل إن تلك الأموال تذهب من ضمان من أخذت منه ، ولا يرجع إلى بيت المال بشيء ، لأن المقبوض كان عين أموالهم لا أموال بيت المال ؟) .

ص ٣٠ رسالة المظالم المشتركة في كتاب مجموع رسائل تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس الحلبي ط ١٣٢٣ الخانجي .

أو تقوية الإسلام باعتناقهم إياه ، أو لصرفهم عن أذى المسلمين ، أو للحصول على مساندتهم لجباية الصدقة ممن يرفضون دفعها . هل يوجد بعد وفاة الرسول رجال يحتاج الأمر إلى تأليف قلوبهم ؟ المسألة محل خلاف بين المذاهب . فعندما تعرض ابن تيمية في كتاب السياسة الشرعية لتعريف هذه الفئة من المستفيدين من الصدقة أرجأ الحديث عنها لحين دراسة تقسيم الفئ . ولكنه يقرر شرعية أن تخصص من الصدقة الإعانات الخاصة التي تنفق على المؤلفة قلوبهم ، كما أن نزعته الواقعية تسلم عن طيب خاطر باستخدام أموال الدعاية لكسب مسلمين جدد أو لضمان حلفاء أقوياء للإسلام .

والفرض من الفئة الخامسة هو تمكين المكاتبين من التحرر من الرق ، والأسرى من استعادة حريتهم ، والعبيد من العتق (٢٠٣) . والطائفة السادسة تضم المدنيين الذين « لا يجدون وفاءها » . والواقع أن من أغراض الصدقة إعانة المدنيين على الوفاء بديونهم حتى ولو كانت كثيرة بشرط ألا تكون هذه الديون ناشئة « عن معصية الله » . وحتى في هذه الحالة يجوز إطاعتهم إذا تابوا . والقسم السابع مخصص « في سبيل الله » . ويقدم كتاب « السياسة الشرعية » تعريفا لهذا اللفظ أوسع من تعريف العمدة . فبينما يحصر موفق الدين هذه الطائفة في المحاربين في الجهاد « الذين ليس لهم ديوان » إلى إيرادات منتظمة مخصصة لهم ، فعبد ابن تيمية كل الغزاة الذين لا يعطونه من مال الله ما يكتفيهم لغزومهم ، ويضم إلى هذه الفئة الحج . وأخيرا « ابن السبيل » وهم المسافرين كما يقول ابن تيمية الذين يجتازون بلدا إلى بلد آخر ، بينما يقول كتاب العمدة إنهم هم وحدهم الذين لا تتوافر لديهم إمكانيات العودة إلى وطنهم (٢٠٤) .

٢ - توزيع الغنيمة

وفيما عدا الأسرى الذين يتحدد مصيرهم بقرار من الإمام ، تشمل الغنيمة (٢٠٥) قسمين : الأرض والأموال المنقولة . ويتجه مذهب ابن تيمية إلى منح رئيس الدولة أكبر قدر من حرية التصرف فيها . فهو يفوضه في توزيع الأراضي المغلوبة على الفاتحين ، أو في تحويلها إلى أموال حكومية ، أو إذا رأى في ذلك مصلحة ، أن يمنح (أمانه) إلى الشعوب المغلوبة (٢٠٦) . فقد قسم النبي (ص) أرض خيبر على المقاتلين بعد أن تركها أصحابها . كما أنه أعطى أمانه لأهل مكة التي استولى عليها بالقتال . وينقل الأثر أن أبا بكر أيضاً قسم الأراضي المغلوبة على المسلمين الذين اشتركوا في الحرب ، وأن عمر كان أول من سن مبدأ تجميد الأرض لصالح الأمة . وهنا أيضاً يجد ابن تيمية المخرج من خلافات المذاهب وذلك في اعتبار أوفق الحلول وفي المصلحة . ومعلوم أن الشافعي يلزم الإمام بالقيام بتوزيع الأموال المنقولة ، بينما مالك يحرم التقسيم ويدعو إلى تجميدها . أما أبو حنيفة فإنه يترك للإمام حرية اختيار أحد الحلين السالفين ، وكذلك موفق الدين يتخذ موقفاً مشابهاً فيقول (يجوز للإمام أن يقسم الأراضي المغلوبة أو أن يجمدها لصالح المسلمين . وفي مقدوره أيضاً أن يفرض عليها (خراجاً) مستمراً يدفعه من هي في حوزتهم كل عام على شكل إيجار . والأراضي المجمدة على هذا النحو لا يجوز التصرف فيها أو بيعها (٢٠٧)) .

وتنقضى السنة بعد ذلك بجمع الغنيمة المنقولة وأخذ خمسها لتوزيعه طبقاً للأحكام الشرعية (٢٠٨) . ويؤخذ من هذا الخمس جزء يخصص لله ولرسوله

أى الاتفاق العام ، وجزء آخر يتفق على أقارب الرسول بنى هاشم وبنى عبد المطلب ، والأجزاء الثلاثة الباقية تنفق على التياحى والمساكين وابن السبيل . وكان ابن تيمية وهو موقف مالك يمنع الإمام حرية التصرف فى الخمس بما يحقق مصالح الأمة ، وهو فى ذلك لا يخالف التعاليم الشرعية السابقة .

أما توزيع الأربعة الأخماس الباقية فإنه يشير بعض القضايا الفقهية ويضع لها ابن تيمية حلاً يتفق مع روح مذهبه . وفى أثر لعمر وجد ابن تيمية تحديدا للمستفيدين من الغنمية بما يتفق مع عنايته الدائمة فى اعتبار النية أهم من العمل ، والغاية فى الوصية أو العقد أهم من الاشتراطات أو من بداية التنفيذ . قال عمر « الغنيمة لمن شهد الواقعة وهم الذين شهدوا القتال : قاتلوا أو لم يقاتلوا » . ويجب أن يكون التقسيم بالعدل فلا يحابى أحد لنفسه ولا لرياسته . وكان سعد بن أبى وقاص قد رأى لنفسه فضلا على غيره من المسلمين إذ رأى أنهم أقل منه ، فقال له النبى ^{صلى الله عليه وسلم} (ص) « هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم ؟ » . ويمقتضى هذه الاتجاهات الديمقراطية وهذا المعنى السامى فى التضامن الاجتماعى ، كان ابن تيمية — حتى فى تفاصيل مذهبه الضربى — يذكر رئيس الدولة بعجزه التام عن العمل من غير مشاركة أضعف الناس ، وكان يعنى بالمطالبة بما يستحقه هؤلاء الضعفاء من حقوق بما يتناسب مع دورهم فى الجماعة وفى الدولة .

وكان يمنح الإمام قدراً من الحرية أكبر مما منحت المذاهب الأخرى ، فى أن يخصص أنصبه إضافية (تنفيل) ^(٢١٠) لبعض المقاتلين بما يحقق الصالح العام ، إذا كان هناك ما يدعو إلى تشجيع أو مكافأة مقاتل أو سرية عن خدمة خاصة أو عملية عسكرية دقيقة ، وعدم المساواة فى هذه الحالة لا يكون

تحكيمياً ، وإنما يكون استجابة لمصلحة عليا للأمة والإسلام . هكذا كان مسلك النبي صلى الله عليه وسلم (ص) في مناسبات عديدة وهو أيضاً مذهب فقهاء الشام وأبي حنيفة وأحمد . وبينما كان الفقهاء يرون أن هذه الأنصبة الإضافية تؤخذ من الخمس أو تنحصر في خمس الخمس أجاز مذهب ابن تيمية استناداً إلى المنطق أنها تؤخذ من الأربعة الأخماس الباقية بعد خصم الخمس .

وأخيراً من الجائز شرعاً عدم توزيع الغنيمة عند الضرورة . ويكون النهب (أ) - المحرم من حيث المبدأ - مباحاً في هذه الحالة بمقتضى الضرورة . وتشبه هذه العملية من الناحية القانونية عملية ييسع مقابل ثمن محدد (جمالة) أبرمت ضمناً بين الإمام والرعية . وهذا الإجراء مشروع عند ابن تيمية باعتبار أنه متفق مع تعاليم ابن حنبل ، على الرغم من أنه بصفة عامة محرم في المذهب الشافعي . وهذا الإجراء مدعم بالوقائع التاريخية فقد كتب في فتواه عن « الحلال » (ومازالت الغنائم تقسم على هذا النحو في هذا العصر . وهكذا كان شأن الغنيمة المأخوذة من الأتراك السلجوقيين والغنيمة التي استولى عليها المسلمون من النصاري على حدود الشام ومصر (٣١)) . ويصبح كل فرد مالكاً شرعياً لما استولى عليه من الأموال ، ويحل محل الإمام في خصم الخمس لكي يتفقه في الوجوه الشرعية وبذلك يتم إضفاء السفة الشرعية على النهب . وجرياً على عادته فإن ابن تيمية يقدم مذهبه كذهب وسط ومعقول . فقد مثل الاتجاه الشافعي المتطرف في تشدده أبو محمد الجويني والنووي

(أ) هذه الغنائم المستولى عليها في الحروب خاضعة للقواعد والقوانين المتفق عليها بين الدول أثناء الحرب وأصبحت في حكم العرف الدولي ولم تكن الجيوش الإسلامية بدعاً في ذلك .

اللذان قررا عدم شرعية هذا الأسلوب في التوزيع ، ورحموا في فتاوى مشهورة لها الحصول على أى مال من هذه الغنائم . ولورد عاينها استخلص شافعى آخر هو أبو محمد بن سباع أنه ليس للامام أن يقوم بالتوزيع الشرعى للغنيمة ، ولا أن يأخذ منها الخمس ، وإنما له كل الحرية في أن يفضل الراجل على الفارس ، وأن يحرم بعض المقاتلين من أى حق في الغنيمة ، وأن يميز عليهم من يشاء بتحكه (٢١٢) .

٣ - توزيع الفىء

والقسم الثالث من أموال الدولة يتكون من الفىء . وأصله ماورد بسورة الحشر (٢١٣) التى نزلت في غزوة بنى النضير بعد معركة بدر . فبعد أن استولى النبى (ص) على حقول بنى النضير بعد فرارهم - رفض أن يعطيها لجنوع المقاتلين كغنيمة حرب . وأراد أن يحتجز جزءا منها للمهاجرين . وأوضح أن هذه الأموال لم تكتسب بالقتال وإنما نتيجة انسحاب الأعداء . إن تعريف الفىء وتبريره متطابقان تماما عند ابن تيمية وعند غيره من الفقهاء : « الفىء هو ما أخذ من الكفار بغير قتال » (٢١٤) . ولكي ندرك التبرير الشرعى للفىء ، ينبغى أن نتذكر الغاية من الخلق . فقد خلق الله الناس ليعبدوه . وعندما فرض عليهم هذه الغاية منحهم الوسيلة لتحقيقها . وهذه الوسيلة تكمن في الثروات التى منحهم إياها . فالأموال ليست لها قيمة إلا كوسيلة ولا تكتسب الملكية شرعيتها إلا من طريقة استخدامها . وهذه النظرية قد تسمح بالمبالغة في إباحة المصادرة الجماعية للأموال بأمر الإمام . غير أن احترام الشريعة الإسلامية للملكية الخاصة حتى ملكية غير

المسلمين ينظم ذلك . إن الكفار لا يستخدمون ثرواتهم استخداماً شرعياً ، فهم لا يسخرونها فى عبادة الله كما أراد . ولهذا ، فالكافرون به أباح الله أنفسهم التى لم يعبدوه بها وأموالهم التى لم يستعينوا بها على عبادة ، لعباده المؤمنين الذين يعبدونه ، وأفاء إليهم ما يستحقونه . كما يعاد على الرجل ما غصب من ميراثه ، وإن لم يكن قبضه قبل ذلك « (٢١٥) . والفىء ملك خاص للامة ينبغى على الإمام الذى يتسلمه كإمانة أن يوزعه بما يحقق صالح الإسلام والمسلمين .

ومع ذلك فإن هذه النظرية لم تنفذ بدقة ، ولم يلبث الفىء أن وجد له مصادر مالية أخرى . فقد أوضح لنا ابن تيمية بنفسه الخطوط العامة لهذا التطور الذى يختلف تماماً عن تطور الصدقة ، فبينما كانت الصدقة لا تفرض فى البداية إلا على المسلمين ، اتجهت إلى أن تتحول إلى ضريبة تفرض على أهل الأديان الأخرى ، وصار الفىء يتغذى تدريجياً بأموال محصلة من المسلمين أنفسهم . فدخلت فيه الجزية الواجبة على اليهود والنصارى ، والتعويضات بالصلح ، والهبات الممنوحة عن طيب خاطر إلى أحد حكام المسلمين . وذلك مثل الجزية التى تدفعها بلاد إسلامية أو غيرها ، والعشور الواجبة على تجار البلاد التى فى حالة حرب ، وضريبة نصف العشر التى تؤخذ من تجار أهل الذمة إذا اتجروا فى غير بلادهم وانطبق عليها العرف الذى سنه عمر بن الخطاب وما يؤخذ من أموال من ينقض العهد من أهل الذمة (٢١٦) .

وهناك عاملان اشتركا فى إلحاق بعض الأموال الإسلامية بالفىء . فالضريبة العقارية (الخراج) تطورت . فبعد أن كانت تفرض فى بداية الأمر على أهل الذمة ، امتدت حتى شملت المسلمين . وتفتت عادة ضم

الأموال التي هي ملك للمسلمين ولا يعرف أصحابها إلى النفي ، وذلك مثل التركات الشاغرة ، والأموال المغصوبة التي يتعذر ردها إلى أصحابها ، وبصفة عامة جميع الودائع التي لا يعرف أهلها أو المستفيدون منها . يقول ابن تيمية « يجتمع مع النفي جميع الأموال السلطانية التي لبيت مال المسلمين » (٢١٧) .

ولقد أدى هذا بابن تيمية إلى أن يقساءل عن شرعية هذه الضرائب الجديدة . إذ أن مذهبه الضريبي يتمتع بقدر كبير من المرونة فلا يتقيد بالضرائب المعينة بالاسم في الكتاب والسنة ، باعتبار أنها لم يوضحا غير المبادئ العامة لنظام الدولة الضريبي . هذا فضلا عن أن النظام الضريبي ظل غير واضح المعالم ، مما تعذر معه دائما تطويره وتغييره . إذ يجوز للامام باسم الجهاد أن يطالب كل فرد بأن يهب جزءاً من ماله أو كل ماله للإسلام . وبذلك يكون قد فرض ضرائب إضافية . ولكن ابن تيمية يداخله الشك من هذا التوجيه باسم الجهاد وأحيانا أخرى باسم المصلحة فقد فرضت باسمها على المسلمين ضرائب باهظة وتسربت إلى الإسلام بدع كثيرة بسبب (٢١٨) ذلك ومع ذلك فإن الأسباب التي يعول عليها لتقرير عدم شرعية الضريبة تنصف بالغم-وض والإبهام ، كما انصرفت بذلك الحدود بين الطاعة والتمرد . فلا يصح أن يرفض الممول دفع أعباء ضريبة إلا إذا خالفت مبدأ مقررأ في الشريعة مخالفة صريحة . وحتى في هذه الحالة نجد أن الاستحالة العملية لمعرفة كيفية استخدام الضرائب تؤدي إلى تشجيع الولاء الضريبي أكثر من تشجيع الولاء السياسي . إن الرؤية ليست واضحة في نظام السلطة المتمتعة بالطاعة استناداً إلى التضامن الجماعي لكي يتبين للجماهير الوقت الذي تجدد فيه ما يبرر رفضها الضريبة . إن أسباب ولأء الجماهير السياسي هي بعينها أسباب ولأئها الضريبي . فالأمة

المحكومة عن طريق التعاون تقبى النظام الضريبي الذى تریده . وطى كل فرد أن يجعل من نفسه لدى الإمام اللسان المعبر عن حاجة الجماعة ، وأن يبلغ عن الإسراف الذى يقع من جانب مندوبى الضرائب أو الجباة . إن الأمة مسئولة عن الظلم الواقع عليها أكثر مما هي ضحية له .

ولهذا قام ابن تيمية بتصنيف الموارد الرئيسية التى تغذى الفىء وذلك من حيث شرعيتها . وقسم هذه الموارد إلى ثلاثة أقسام . تأتى فى المقام الأول الضرائب الواجبة بالقرآن والسنة والإجماع ^(٢١) ومن بين الضرائب التى يحرمها القرآن والسنة والإجماع « المكوس » وهو رسم يفرضه السلطان على التجار والمستهلكين ^(٢٢) . وهناك أيضا مجموعة من الضرائب يحتج ابن تيمية عليها بصفة دائمة وبشدة منقطعة النظير : كالجباية التى تؤخذ على جريمة وقعت حتى يسقط عن المذنب توقيع عقوبة الحد . ويقول « كالجبايات التى تؤخذ من أهل القرية لبيت المال لأجل قتيل بينهم وإن كان له وارث - وهذا يتضمن نوعين من الظلم إذ يتضرر الأبرياء ، ويحرم الورثة من ما هو من حقهم » ويعيب ابن تيمية أيضا على النظام الضريبي فى دولة المماليك الخلط بين باين متميزين فى النقة تحت ضغط الحاجة الدائمة إلى المال ، وبحويل الحدود إلى نظام ضريبي بغير وعى . فيقول إن الدولة تبيع الخمر وقيام بيوت الدعارة من أجل هدف واحد هو زيادة إيراداتها . وتوافق الدولة على أن تتحول الحدود بحسب هوى الحاكم إلى عقوبات مالية (تأدييات) ^(٢٣) . وإذا كان ابن تيمية يثور بمنزل هذه القوة وفى نفس الوقت - بهذا الحذر - ضد هذا الخلط التحكمى بين الضرائب والعقوبات ، فإن ذلك راجع الى أنه رأى فى هذا التهاون فى أمر الشريعة ، وهذا التراخى فى واجبات الدولة الشرعية نتيجتين على جانب من الخطورة . إحداها تفقم أزمة

الدولة وانهايار مهابة السلطة بصرف الولاية عن وظيفتها الحقيقية وهى «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» ، وثانيتهما التشجيع الدائم للفوضى وللرذيلة باطمئنان المذنب من إمكان الإفلات من العقوبة بتمكينه مقابل مبالغ من المال - من الهروب من تطبيق العقوبات البدنية المرهوبة .

وأخيراً الضرائب التى ليست مقررة صراحة ولا محرمة على وجه التحديد ، وإنما تستند إلى الاجتهاد وتتمتع بتقدير متباين . وذلك مثل الأموال التى عليها حقوق معنوية . أما العادات التى تقضى بضم أموال التركات الشاغرة إلى بيت المال فهى ليست محرمة تحريماً قاطعاً ، وإنما هى إحدى العادات السلطانية التى يستحيل أن نجد لها سابقة فى السنة ولا أى تبرير يستند إلى المصلحة (٢٢٢) . فيقول ابن تيمية « لأن النبى (ص) ما كان يموت على عهده ميت إلا وله وارث معين لظهور الأنساب فى أصحابه . وكان هو وخلفاؤه يتوسعون فى دفع ميراث الميت إلى من يبينه وبينه نسب ولم يكن يأخذ من المسلمين إلا الصدقات ، وكان يأمرهم أن يجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم » ولقد أورد ابن تيمية ثلاثة أمثلة تقرر حرمة الميراث وتناقض مصادرة الأموال المألوفة فى زمنه « مات مرة رجل من قبيلة فدفع ميراثه إلى أكبر تلك القبيلة أى أقربهم نسباً إلى جدهم ، وقد قال بذلك طائفة العلماء كأحمد فى قول منصوص وغيره . ومات رجل لم يخلف إلا عتيقاً له فدفع ميراثه الى عتيقه ، وقال بذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم . ودفع ميراث رجل الى رجل من أهل قريته » . وأول واجبات الدولة هو احترام الملكية الفردية وضمان الاتفاق للصالح العام بعدالة كاملة .

هل يجوز للإمام أن يتصرف فى الفىء فى مصالح الدولة بما يترأى له ؟ .

اتفق العلماء على معارضة ذلك . فيرى كثير من الشافعية أنه ينبغي أن يخصم خمس النقيء وأن يخصص للمستفيدين منه . ثم تنفق الأربعة الأخماس على التوالى على المقاتلين وعلى صيانة المساجد والطرق ثم على المصالح العامة . ويترك ابن تيمية للإمام حق استخدام أموال النقيء بحرية كاملة بشرط واحد هو أن يكون هذا الإنفاق لمصالح الأمة العليا .

ويرتبط ترتيب الإنفاق وأهميته بالنفع الذى يتحقق . فينفق الإمام من النقيء على العطاءات اللازمة الأهم فالأهم من مصالح المسلمين . ويأتى المقاتلة فى المقدمة نظراً لأهمية الجهاد فى مذهب ابن تيمية وباعتبارهم « أهل النصر والجهاد وهم أحق الناس بالنقيء » ، فإنه لا يحصل إلا بهم ، حتى يختلف الفقهاء فى مال النقيء هل هو المختص بهم ؟ » .

ومن بين المستفيدين من النقيء بعد ذلك ذوو الولايات كالولاية والقضاة والعلماء والسعاة على المال جمعاً و نظماً وقسمة ونحو ذلك حتى أئمة الصلاة والمؤذنين . ونفس المبدأ يسرى على تمويل الأعمال ذات النفع العام مثل « سداد الثغور بالكراع (المؤن) والسلاح وعمارة ما يحتاج الى عمارته من طرقات الناس كالجسور والقناطر وطرقات المياه كالأنهار » .

وبتحمل بيت المال أيضاً ما ينفق على الفرق التى ترسل لقتال المحاربة ، لأن قمع المحاربين شكل من أشكال الجهاد « فإن كان لهم إقطاع أو عطاء بكفيهم وإلا أعطاهم تمام كفاية غزوهم من مال المصالح ومن الصدقات » .

فهل للفقراء وذوى الحاجات حق الأولوية فى أموال النقيء . بالإضافة الى

ما لهم في الصدقات ؟ (٢٢٢) يرى (أ) ابن تيمية أن لهم هذا الحق بيننا بخالفه كثير من الفقهاء اذ يعتبرون الفقه ميراثاً جماعياً من حق الأمة يشترك فيه هؤلاء كما يشترك فيه غيرهم من المسلمين . ولقد وجد ابن تيمية في السنة وفي الأثر الدليل الذي يؤيد رأيه . فقد كان النبي يقدم ذوي الحاجات (كما قدمهم في مال بني النضير) وقال عمر بن الخطاب : ليس أحد أحق بهذا المال من أحد ، إنما هو الرجل وسابقتها ، والرجل وبلاؤه ، والرجل وحاجته » . ولقد استفاد ابن تيمية في مذهبه بما منحتهم قرارات عمر بن الخطاب . واستند الى هذا الأثر وقسم المستحقين للفقه الى أربعة أقسام : الأول السابقون الذين بسابقتهم تحقق هذا المال ، الثاني من يؤدي نشاطهم الى تحقيق المنافع للمسلمين مثل العلماء وولاة الأمور الذين يجلبون لهم منافع الدنيا والدين ، والثالث من يبلى بلاه حسناً في دفع الضرر عنهم كالمجاهدين في سبيل الله والعيون الذين يقومون بالاستكشاف ، والمستشارون الذين يقدمون النصح الفنى ، والرابع ذوو الحاجات والفقراء .

ويكون العطاء بحسب الخدمات المقدمة ، أو بقدر حاجة الأمة الى علم أحد أفرادها أو نشاطه . وليس هناك بعد ذلك أى مبدأ آخر يبيح أى عطاء إضافي . وعلى كل حال لا يحق للامام أن يجازي أحداً لرابطة قرابة أو لاستلطاف شخصي أو أن يكافئ أحداً نظير أدائه عملاً غير مشروع « كعطية

(أ) قارن كتاب الخراج ليعقوب بن آدم القرشي إذ نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله (ما من مسلم إلا وله في هذا الفقه حق ، إلا ما ملكت أيماكم) ص ٢٠ المطبعة السلفية

المختشين من الصبيان المردان - الأحرار والمماليك - ونحوهم ، والبغايا والمغنيين ونحو ذلك ، أو إعطاء العرافين من الكهان والمنجمين ونحوهم ، (٢٢٤).

ولكن مسألة معرفة ما إذا كان للإمام أن يستخدم جزءاً من الصدقة والفقير لتأليف من يحتاج الى تأليف قلبه ، قد اتصفت بالتعقيد ودار الخلاف حولها . يرى ابن تيمية أن هذه السياسة جائزة بل واجبة . فقد أوجب القرآن أن يخصص ثمن الصدقة « لتأليف القلوب » . وأوضحت السنة هذا المبدأ وحددته . فقد كان النبي يعطى من الفقه ومن إيرادات الدولة الأخرى المبالغ اللازمة لتأليف قلوب المطاعين في عشارهم . (٢٢٥)

وقد يكون « المؤلثة قلوبهم » كفاراً يرجى من عطيتهم منفعة للإسلام ، أو مسلمين مطاعين في قومهم . وفي مقابل هذا العطاء يأمل الإمام أن يحقق بعض المزايا للأمة « كإسلامه أو إسلام نظيره أو جباية المال ممن لا يعطيه أو كف ضرره عن المسلمين إذا لم ينكف إلا بذلك » . والتسليم بمثل هذه الأساليب من شأنه أن يضاق هذا المذهب الذي عني بمطاردة النفاق الاجتماعي بشدة . ولا سيما أن هذه الهبات تمنح للأقوياء دون الضعفاء ، (أ) وتشبه التوزيع الاستبدادي لإيرادات الدولة في ظل حكم الملوك الفاسد . ولكن اعتبار الغاية يخرج ابن تيمية من هذا المأزق فيقول « فالأعمال بالنيات ، فإذا

(أ) لاشبه هناك بين هذا وذاك ، وليس هناك مأزق كما توهم لاوست ، فالنص صريح في اعطاء المؤلثة قلوبهم لأهداف خاصة محددة .

يقول ابن تيمية (المؤلثة قلوبهم نوعان : كافر ومسلم ، فالكافر ، إما أن يرجى بعطيته منفعة كإسلامه ، أو دفع مضرته إذا لم يندفع إلا بذلك . والمسلم المطاع يرجى بعطيته المنفعة أيضاً ، =

كان القصد بذلك مصلحة الدين وأهله ، كان من جنس عطاء النبي (ص)
وخلئلائه . وإن كان المقصود العلو في الأرض والفساء كان من جنس عطاء
فرعون ، وإنما ينكره ذو الدين الفاسد ، كذى الخو بصره الذى أنكره على
النبي (ص) « (٢٢٦) ولكن مزاولة السلطة وضرورة نشر الإسلام تبرران
مقدماً كل أساليب العمل ، وتنكران الورع الفاسد .

ولا يعترض على هذا الاستخدام الواقعى والشرعى للفنى إلا ذرو الورع
للفاسد ، وما أكثرهم فى عصر ابن تيمية ، فقد دفعهم ورعهم الفاسد إلى التنكر
لكل فاعلية عملية فى التشريع السياسى الإسلامى ، وما هذا الورع إلا صورة
من « الجبن والبخل » . ولهذا وجه ابن تيمية نقده الشديد فى كتاب السياسة
الشرعية ضد هذه الفئة من المؤمنين الفاسدين قائلا : « وفريق عندهم خوف
من الله تعالى ودين يمنعهم عما يعتقدونه قبيحاً من ظلم الخلق وفعل الحرام .
فهذا حسن واجب . ولكن قد يعتقدون مع ذلك أن السياسة لا تتم إلا بما
يفعله أولئك من الحرام ، فيمتنعون عنها مطلقاً ، وربما كان فى نفوسهم جبن
أو بخل أو ضيق ينضم إلى ما معهم من الدين ، فيقعون أحياناً فى ترك واجب
يكون تركه أضر عليهم من بعض المحرمات ، ويقعدون فى النهى عن واجب
يكون النهى عنه من الصد عن سبيل الله . وقد يكونون متأولين ، وربما

= كحسن إسلامه ، أو إسلام نظيره ، أو جباية المال عن لا يعطيه ، إلا خوف أو لتكاية فى العدد ،
أو كف ضرره عن المسلمين إذا لم يتكف إلا بذلك) .

السياسة الشرعية ص ٦٩ .

وسياق وصف ابن تيمية لبعض معاصريه من أساء التصرف فى الأموال فأعطوا للمحاسبين
والمقربين فوصفهم بقوله (فصاروا نهايين وهابين) !! .

اعتقدوا أن إنكار ذلك واجب ولا يتم إلا بالقتال فيقتاتلون المسلمون ، كما فعلت الخوارج . فهو لاء لا تصلح بهم الدنيا ولا الدين الكامل . ولكن قد يصلح بهم كثير من أنواع الدين وبعض أمور الدنيا ، وقد يعفى عنهم فيما اجتهدوا فيه فأخطأوا ويغفر لهم قصورهم ، وقد يكونون من « الأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » (٢١٧)

وليس معنى ذلك أنه يتعين أن ننساق وراء طامهي شهوات الساطة المادية الذين يتركون للملطان العنان في التصرف في موارد الفى كما يحلو له . فيستطرد ابن تيمية قائلا : « هناك فريق غلب عليهم حب العلو فى الأرض والفساد ، فلم ينظروا فى عاقبة المعاد ، ورأوا أن السلطان لا يقوم إلا بعباء . وقد لا يأتى العطاء إلا باستخراج أموال من غير حلها ، فصاروا نهايين وهايين . وهؤلاء يقولون لا يمكن أن يتولى على الناس إلا من يأكل ويطعم ، فانه إذا تولى العنيف الذى لا يأكل ولا يطعم سخط عليه الرؤساء وعزلوه إن لم يضره فى نفسه وماله . هؤلاء نظروا إلى عاجل دنياهم وأهملوا الآجل من دنياهم وآخرتهم . فعاقبتهم عاقبة سيئة فى الدنيا والآخرة ، إن لم يحصل لهم ما يصلح عاقبتهم فى توبة ونحوها » (٢٢٨)

وكما هو الحال دائما ، فخير الأمور الوسط ، وهو حال أهل دين محمد (ص) وخلفائوه وهم القادة على عامة الناس وخاصتهم إلى يوم القيامة . وهم - كما يقول ابن تيمية - الذين إذا تولوا أى ولاية اجتماعية لا ينفقون أموال الدولة الا فيما يحقق صلاح الأحوال وإقامة الدين والدنيا « غفته فى نفسه فلا يأخذ ما لا يستحقه ، فيجمعون بين التقوى والإحسان ، والقوة مع العدل . ولا تتم

السياسة الدينية إلا بهذا ، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة ، وهذا هو الذى يطعم الناس ما يحتاجون الى طعامه ، ولا يأكل هو الا الحلال الطيب . ثم هذا يكفيه من الإنفاق أقل ما يحتاج اليه الأولون . فان العفة مع القدرة تقوى حرمة الدين » .

وهذه الفئة الثالثة من الرجال ليست فى حقيقة الأمر كبيرة العدد . ولقد أشاد بها ابن تيمية بعد أن وجه نقده اللاذع الى الفئتين السابقتين فاختتم حديثه بقوله : « إن الصالحين أرباب السياسة الكاملة هم الذين قاموا بالواجبات وتركوا المحرمات ، وهم الذين يعطون ما يصلح الدين بعطائه ، ولا يأخذون الا ما أبيع لهم ، ويفضون لربهم اذا انتهكت محارمه ، ويعفون عن حظوظهم وهذه أخلاق رسول الله (ص) فى بذله ودفعه ، وهي أكمل الأمور ، وكل ما كان اليها أقرب كان أفضل . فليجتهد المسلم فى التقرب اليها بمجهد ، ويستغفر الله بعد ذلك من قصوره أو تقصيره ، بعد أن يعرف كمال ما بعث الله تعالى به محمداً (ص) من الدين . فهذا فى قول الله سبحانه وتعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها » (٢٢١) .

الفصل الرابع

الحقوق الفردية

لقد تناولنا في دراستنا السابقة بحثاً حول مفهوم « الله ثم النبي ثم السلف ثم الأمة ثم الدولة في شكلها وفي غاياتها ». ويبقى علينا الآن أن نحدد مكان الفرد في هذا المجتمع الذي عرفناه . وقد يبدو من هذا المذهب الذي يعنى عناية فائقة بتأكيد رفعة الله والنبي والجماعة ، وبما يتضمنه من قانون عام يخدم الدولة (أ) المركزية ، أنه ينبغي أن يسحق الفرد تحت عبء ثقل من النواهي والأحكام الشرعية . غير أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق . فقد تميز مذهب ابن تيمية الاجتماعى بخصائص وميول فردية في نزعتها .

(أ) إن هذا التعبير أبعد ما يكون . ن هدف ابن تيمية بل هدف الاسلام ، فان الغرض النهائي هو إقامة دين الله ، ولهذا يصف ابن تيمية الولاية بأنها من أعظم واجبات الدين ، بل لقيام الدين إلا بها ، فان بنى آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس .

وإستناداً إلى أحاديث صحيحة كثيرة ، يذكر أن الواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقرينة يتقرب بها إلى الله ، فان التقرب اليه فيها بطاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم من أفضل القربات ، وبالفكر يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها . وحرص المرء على المال والرياسة يفسد دينه وغاية مريد الرياسة أن يكون كفرعون ، وجامع المال أن يكون كقارون !! (السياسة الشرعية ص ١٨٦) .

ونتساءل : أين هذا رأى مما عبر به المؤلف بقوله (وبما يتضمنه من قانون عام يخدم الدولة) ؟؟

ولما كان دور الفرد هو عبادة الله فقد تكافأت واجباته مع حقوقه . وكان ابن تيمية يهدف الى إتاحة الفرصة للفرد لكي يضطلع بواجبه على أكمل وجه عندما جعله يشارك بفشاط كبير فى حياة الجماعة والدولة . ولهذا حرص كل الحرص - أكثر من أى فقيه آخر - على أن يوضح مفهوم التضامن الإسلامى ، وعلى أن يهون من حق الالتجاء الى الثورة (أ) . فاذا كان ابن تيمية قد طالب الفرد بالكثير فما ذلك إلا لكي يمنحه الكثير أيضاً . ولقد استهدفت سياسته الشرعية فى النهاية تألق شخصية الفرد وازدهارها فى ظل الشريعة التى لا تقهر هذه الشخصية وإنما تنظمها وتوجهها . ولهذا تناول فى كتابه « السياسة الشرعية » دراسة حقوق الله وحقوق الجماعة فى عمومها ثم عرج فى آخر الكتاب على الحقوق الفردية متناولا على التوالى الضمانات التى تقدمها الشريعة للفرد والأسرة، ولأموال كل فرد فى الجماعة . (٢٣٠)

١ - الفرد

لكل إنسان أن يتمتع بحقه فى الحياة . ولذلك كان تحريم قتل النفس من المحرمات القاطعة فى القرآن والسنة والفقه (٢٣١) . ويرفض الفقهاء أن تكون عقوبة القتل هى إتلاف مال الجاني أو أدوات الجنابة . فلم يخلق الله الكون لمكى يتركه للدمار . فحين منح الله الحياة للناس خلق

(أ) لفظ (الدورة) غير وارد بكتب فقهاء المسلمين ، ولكن استخدموا لفظ (الخروج)

لنفسه (أ) عباداً يعبدونه ، وعندما أنعم عليهم بالمال وفر لهم الوسائل المادية التي تعينهم على عبادته . والقتل مثل إنلاف الأشياء التي لا حياة فيها نظمتهما الأحكام الشرعية في شكلها وفي أسبابها . فلا يحق لأحد أن يقتل حيواناً — ومن باب أولى — إنساناً ما لم تكن المصلحة الشرعية الظاهرة للعيان تبيح له ذلك بناء على أمر صريح من الله تعالى . وعلى ذلك فمن حق الإمام وولاته أن يقتلوا — بموجب عقوبات الحدود أو التعازير — عدداً معيناً من أفراد الأمة لكي يسود احترام (ب) أوامر الله ويتحقق النظام في المجتمع . وتتم —

(أ) شذ لاووست في هذا الرأي فإن الله تعالى غنى عن العالين . روى الثعلبي في (تفسيره) بإسناده عن جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه : أنه سئل عن قوله تعالى (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) المؤمنون — ١١٦ لم خلق الله الخلق ؟ فقال : لأن الله كان محسناً بما لم يزل فيما لم يزل ، فأراد الله أن يفيض إحسانه إلى خلقه ، وكان غنيا عنهم ، لم يخلقهم لجر منفعة ولا لدفع مضرة ، ولكن خلقهم وأحسن إليهم ، وأرسل إليهم الرسل حتى يفصلوا بين الحق والباطل ، فمن أحسن كافأه بالجنة ، ومن عصى كافأه بالنار .

أبن تيمية = شرح حديث النزول

منشورات المكتب الإسلامي ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

(ب) الكلام هنا بعيد كل البعد عما تحدث فيه أبن تيمية ، ولعل المؤلف فهم خطأ النصوص الواردة بكتاب (السياسة الشرعية) وهي المتعلقة بإقامة الحدود ، وهي كما يذكر شيخ الاسلام من العبادات ، كالجهاد في سبيل الله ، فينبغي أن يعرف أن إقامة الحد رحمة من الله بعباده ، فيكون ، الوالى شديداً في إقامة الحد ، لا تأخذه رأفة في دين الله فيعطله ، ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات ، لأشفاء غيظه ، وإرادة العلو على الخلق ، بمنزلة الوالد إذا أدب ولده ، فإنه لو كف عن تأديب ولده ، كما تشير به الأم رقة ورأفة لفسد الولد .. وبمنزلة الطبيب الذي يسقى المريض الدواء الكريه ، وبمنزلة قطع العضو المتآكل والحجم ، وقطع العروق بالفصد ، ونحو ذلك ، بل بمنزلة مشرب الإنسان الدواء الكريه ، وما يدخله على نفسه من المشقة ، لينال به الراحة

(السياسة الشرعية ص ١١٦)

الشريعة دائما بهذه الخاصية ألا وهي تنظيم وتهذيب الطبيعة الإنسانية . فحالة الحرب - وهي بغيضة في حد ذاتها - تصبح مطلوبة إذا كانت تستهدف تحقيق غاية إلهية مثل إعلاء كلمة الله . إذن أى شكل من أشكال القتل بعد ذلك محرم تحريما قاطعا . ونقودنا دراسة الحقوق الفردية إلى نوع جديد من القتل ، وهو القتل الذى يقس على فرد معين ويكون الباعث على قتله باعنا خاصا شخصا . في هذه الحال يتعين على الدولة أن تتدخل لاجموجب « حقوق وحدود الله » . وإنما بقصد العمل على صيانة « حقوق الناس » والسهر على إقامة عقوبة « القصاص » .

وينقسم هذا النوع من القتل إلى ثلاثة أقسام ترتكز على الباعث . القسم الأول هو القتل « العمد » (٢٢٢) الذى يكون المعيار فيه مطلقا . « وهو أن يقصد من يعلمه معصوم الدم بما يقتل غالبا » . وتتطابق وسائل القتل العمد مطابقة تامة في « العمد » وفي مذهب ابن تيمية « بما يقتل غالبا ، سواء كان يقتل بحده كالسيف ونحوه ، أو بثقله كالسندان وكوذين القصار أو بغير ذلك ، كالتحريق والتفريق ، والإلقاء من مكان شاهق ، والخنق وامسك الخصيتين حتى تخرج الروح ، وغم الوجه حتى الموت ، وسقى السموم » . وقد تكون الوسائل المستخدمة في القتل وسائل معنوية . مثل شهادة الزور التى تنفض إلى الموت ، فهى تدخل في قسم القتل العمد مع سبق الإصرار . وكذلك حكم الإدانة إذا صدر من الإمام بما يخالف البواعث الشرعية المقررة .

والقسم الثانى من القتل هو القتل الخطأ شبه العمد . ويكون أساس هذه الجريمة قصد العدوان الذى لا يقضى بالضرب فيه أو الجرح فى العادة إلى الموت ويفترض فى هذه الحالة نعد العدوان دون القتل .

وأخيراً القسم الثالث وهو القتل غير المتعمد أو الخطأ . كمن برى حجراً أو برى صيداً فيخطئه ويصيب آدمياً فيقتله دون علم منه أو قصد (٢٣٣) .

وللتأنيق القانونية المترتبة على هذا التقسيم أهمية خاصة . ففي حالة القتل من القسم الأول يتوقف مصير القاتل على ما يقرره ورثة المقتول ، ولهم أن يختاروا أحد أمور ثلاثة : إما القصاص من القاتل وإما قبول الفدية وإما العفو بلا قيد أو شرط . وعلى أى حال ، العفو أفضل . وفي جرائم القسم الثانى لورثة المقتول أن يختاروا أحد أمرين فقط : قبول الدية أو العفو . ولكن الدية عند اختيارها هي دية من نوع خاص . إذ - ددها النبي (ص) في حديث . « ألا إن في قتل الخطأ شبه العمد ما كان في السوط والعصا مائة من الإبل ، منها أربعون خلقة في بطونها أولادها » . يبيى القسم الثالث والأخير حيث لا مجال فيه للقصاص فيطلب من الجاني دفع الدية (٢٣٤) .

وبمحتل القصاص منزلة خاصة في التشريع الجنائى الإسلامى . وعن ابن تيمية عناية فائقة بتحديد معناه ونطاقه . فقد تقرر القصاص فى الشريعة بالقرآن والسنة وهورحمة من الله . والناية منه هى إيجاد تعادل كامل بين الضرر الواقع وبين العقوبة المقررة ، لأنه مبسداً المساواة فى معاملات سواء فى الأشخاص أو فى الأموال (معادلة) ، هو المبدأ المثلالى (أ) الذى يجب أن

(أ) وهو يتحقق بتطبيق سنن العدل الذى هو القصاص فى القتل ، فكذب الله علينا القصاص ، وهو المساواة والمعادلة فى القتل ، وأخبر أن فيه حياة ، فإنه يحقن دم غير القاتل من أولياء الرجلين ..

يسود لتنظيم العلاقات الاجتماعية^(٢٣٥) . ويؤدي إلى الحد من الجريمة ، لأن القاتل إذا علم أنه سيقتل سوف يتردد في ارتكاب جريمته . كما يضع حداً لنار الجاهلية الذي لا ينتهى ، كتب ابن تيمية^(٢٣٦) يقول : « إن أولياء المقتول تغلى قلوبهم بالغيط حتى يؤثروا أن يقتلوا القاتل وأولياءه ، وربما لم يرضوا بقتل القاتل ، بل يقتلون كثيراً من أصحاب القاتل كسيد قبيلة ومقدم الطائفة ، فيكون القاتل قد اعتدى في الإبتداء ، وتعدى هؤلاء في الاستيفاء . كما كان يفعل أهل الجاهلية الخارجين عن الشريعة في هذه الأوقات من الأعراب والحاضرة وغيرهم . وقد يستعظمون قتل القاتل لكونه عظيماً أشرف من المقتول ، فيفضي ذلك إن أن أولياء المقتول يقتلون من قدروا عليه من أولياء القاتل ، وربما حالف هؤلاء قوماً واستعانوا بهم ، وهؤلاء قوماً ، فيفضي إلى الفتن والعداوات العظيمة . وسبب ذلك خروجهم من سنن العدل الذي هو القصاص في القتل ، .

وبعد تعريف وظيفة القصاص على النحو السابق ، تنظم هذه الوظيفة شروط تطبيقه . فالقصاص فردى بمعنى أنه يطبق على القاتل وشركائه الذين شاركوا بأي صورة من الصور في إعداد الجريمة أو إتمامها أو إخفائها . فالمسئولية الجماعية مقررة عند موفق الدين بن قدامة الذي قرر مبدأ قتل الجماعة القاتلة في قتل واحد . وفي حالة دفع الدية يتحملها جميع الشركاء في الجريمة . ولما كان مذهب ابن تيمية قد أولى عناية كبيرة مفهوم التعاون ، فقد أدى به ذلك إلى تأكيد المسئولية الجماعية ، وإلى توحيد العقوبة التي توقع على الشركاء في الجريمة الواحدة . ويمكننا أن نلاحظ ذلك بمقارنة موقف كل من موفق الدين بن قدامة^(٢٣٧) وموقف ابن تيمية .

وهناك شكلان للمشاركة في الجريمة تناولهما كتاب «العمدة» بالدراسة : مشاركة «الأمير» الذي يصدر الأمر إلى القاتل ، ومشاركة «الممسك» الذي يقدم «التوة المادية» للقاتل (المباشر) ويعاونه في السيطرة على الضحية . أما الشخص الذي يأمر غيره بإرتكاب جريمة معينة ، فإنه لا يخضع هو ذاته إلا لعقوبة تعزير قاسية تصبح عند الضرورة عقوبات بانية أو مالية ، ولكنه لا يخضع للقصاص بأي حال إذ كان «المباشر» الذي قام بتنفيذ أمره - بالغاً وعاقلاً ويعلم بتحريم القتل ، عندئذ يوقع القصاص على هذا الأخير وحده . وبالعكس يوقع القصاص على مصدر أمر القتل إذا كان المباشر غير متمتع بأهلية التمييز ، أو كان مميزاً ولا يعلم بتحريم القتل . ولا يوقع القصاص على من أمسك بالقتيل وإنما يحبس حتى الموت . ولكن نطاق المسؤولية الجماعية في مذهب ابن تيمية يتسع في مفهومه أكثر من ذلك بكثير . فيتعين أن يوقع القصاص على جميع من اشتركوا في الجريمة بأي شكل من الأشكال سواء كان هو «المباشر» أو «الممسك» أو «الأمير» أو «المعاون» . وهنا يتجلى تعاطف ابن تيمية مع الإمام مالك في اتباعه لمبادئه (٢٣٨) .

ويفترض القصاص مساواة جميع المسلمين في دماهم (٢٣٩) . وهذا التكافؤ مقرر عند جمهور العلماء في حالة قتل مسلم حر لمسلم حر . أين يجد ابن تيمية دعامة هذا المبدأ الشرعية ؟ إنه لا يلتصقها في القرآن وإنما في السنة ، في حديث رواه أحمد وأبو داود حيث يقول النبي (ص) « المؤمنون تكافؤ دماؤهم ، وهم يد على من سواهم ، ويسعى بذمتهم

أدناهم . ألا لا يقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد في عهده « (أ) قرار
النبي (ص) بتساوي وتعادل دماء المسلمين ليضع حداً لعادات الجاهلية
واليهود في تفضيل بني قريظة على بني النضير . كيف ينبغي أن نفهم هذه
المساواة في الدين ؟ إنها تستبعد أية تفرقة على أساس الجنس : فلا فضل
لعربي على عجمي ، ولا على أساس النسب : فلا فضل لقرشي ولا هاشمي
على غيره من المسلمين . وليس للمكانة السياسية أيضاً وزن في القضية : إذ
يوقع القصاص على السلطان أو الأمير إذا ما قتل أحدهما أحقر إنسان في
رعيته لباعت شخصي . ولكن العلماء اختلفوا فيما إذا كان المسلم الحر يخضع
للقصاص إذا قتل مسلماً غير حر . ولا نجد في « كتاب السياسة الشرعية »
جواباً شافياً يوضح لنا الحل الذي ارتضاه ابن تيمية . إلا أن إحدى
فتاواه توضح لنا أن مذهبه يولي عنايته إلى كفالة الضمان لحقوق الضعفاء ،
وتأكيد احترام أشخاصهم ، وأنه يقبل توقيع القصاص على الحر الذي
يقتل عبداً (٢٠) . غير أن مذهبه لا يقر بمبدأ المساواة بين المسلم وغير المسلم
من الأقليات الدينية الموجودة في الجماعة المسلمة أو الوافد من بلد أجنبي
كمتاجر أو كمثل رسمي لدولته . وبينما يميل مذهبه إلى إبطال الفروق الطبقية

(أ) الوارد بكتاب (السياسة الشرعية) النص الآتي :-

(فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم .. أن المسلمين تتكافأ دماؤهم أي تتساوى وتعادل ،
فلا يفضل عربي على عجمي ولا قرشي أو هاشمي على غيره من المسلمين ، ولا حر أصل على مول
عتيق ، ولا عالم أو أمير على أي أو مأمور .. وهذا متفق عليه بين المسلمين ، بخلاف ما كان عليه
أهل الجاهلية وحكام اليهود) الخ ..

ص ١٦٩ ط دار الشعب

فى المجتمع فإنه يعمل على إبراز الامتيازات الدينية (أ) .

والشرط الثالث المطلوب لإمكان تطبيق عقوبة القصاص ، هو أن يكون فى الإمكان إحداث نفس الجرح بالجاني كما أحدثه بالمجنى عليه . فمن يقتل غيره بحرقه أو بخنقه يمكن أن يقتل بنفس الطريقة بشرط ألا تكون الجريمة التى ارتكبت محرمة فى حد ذاتها ، كمن يكره غيره على شرب الخمر حتى يموت أو يستخدم معه القوة . فهذا الأسلوب من العقاب يبدو فى نظر ابن تيمية أقرب إلى الكتاب والسنة والعدل من القتل بالسيف (٢٤١) .

(أ) إن عرض المؤلف للسألة من هذه الزاوية يتضمن إنكارا للحقائق وإخفاء لها ، فقد روى عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
ومن قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة ، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً .
رواه أحمد والبخارى وغيرهما

وروى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
«ألا من قتل نفساً معاهدة ، لها ذمة الله وذمة رسوله ، فقد أخفر ذمة الله ، ولا يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين خريفاً» .
رواه ابن ماجه والترمذى وصححه .

والمعاهد هو الرجل من أهل دار الحرب ، يدخل دار الإسلام بأمان ، فيحرم على المسلمين قتله حتى يرجع إلى مأمته - ويدل على ذلك قوله تعالى (وإن أحد من المشركين سترارك فأجره حتى حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمته) ويعلق الشيخ شلتوت على ذلك بقوله «وهذا أقصى ما يمكن أن يتوخى فى سبيل المحافظة على العهد والأمان ، وإذا كان هذا شأن الحربى يدخل بلاد الإسلام بأمان؛ فما بالك بالذى الذى يواطن المسلمين ، ويصير له ما للمسلمين وعليه ما عليهم»

الإسلام عقيدة وشريعة ص ٣٣٨

الشيخ شلتوت : ط دار القلم ١٩٦٦ م

ولما كان دور القصاص هو إقامة العدل وإعادة السلام والوحدة في الجماعة فإنه يتعين محاولة إقرار الصلح بين الأطراف . فقد أمر القرآن بالإصلاح بين طائفتي المسلمين المختصمتين ، ويضيف ابن تيمية : « وأكثر سبب الأهواء الواقعة بين الناس في البوادي والخواضر ، إنما هو البغى وترك العدل » (٢٤٢) ويجب على الإمام أن يطلب العفو من أولياء المقتول ، فإنه أفضل لهم كما قال تعالى : « والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له » وروى أبو داود وغيره قول أنس : « ما دفع إلى رسول الله (ص) أمر فيه القصاص إلا أمر فيه بالعفو » رواه أبو داود وغيره . وروى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال : « ما نقصت صدقة من مال . وما زاد الله عبداً بعفو إلا عزاً . وما تواضع أحد لله إلا رفعه » (٢٤٣) .

والقصاص هو إحدى الخصائص التي يتميز بها مذهب (أ) ابن تيمية . وهو في معناه الواسع يعنى « المعادلة » أى المعيار الحقيقى الذى ينبغى أن ينظم العلاقات بين الناس ، وأن يضمن التعويض العادل لكل من أضر في شخصه أو عرضه أو ماله (٢٤٤) . ففى قصاص الجروح والضرب يقول ابن تيمية فى كتاب « السياسة الشرعية » : « والقصاص فى الجراح أيضاً ثابت بالكتاب والسنة والإجماع بشرط المساواة . فإذا قطع يده اليمنى من مفصل فله أن يقطع يده كذلك . وإذا قلع سنه فله أن يقطع سنه ، وإذا شججه فى رأسه أو

(أ) سبق للمؤلف وصفه للقصاص بأنه يحتل منزلة خاصة فى التشريع الجنائى الإسلامى ، وهذا صحيح بالنظر إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتضمنة للقصاص . ولا نجد سبباً يدعو للقول بأنه من خصائص مذهب ابن تيمية !!

وجهه فأوضح العظم فله أن يشجه كذلك . وإذا لم تكن المساواة - مثل أن يكسر له عظما باطنا أو يشجه دون الموضحة . فلا يشرع القصاص ، بل تجب الدية المحدودة أو الأرض (أ) . وأما القصاص في الضرب بيده أو بعصاه أو سوطه - مثل أن يلطمه أو يلكه أو يضربه بعصا ونحو ذلك - فقد قالت طائفة من العلماء إنه لا قصاص فيه بل فيه تعزيز ، لأنه لا تمكن المساواة فيه . والمأثور عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة والتابعين أن القصاص مشروع في ذلك . وهو نص أحمد وغيره من الفقهاء ، وبذلك جاءت سنة رسول الله (ص) وهو الصواب .

والقصاص أيضا مقرر في الأعراض . فمن لعن غيره أو دنا عليه بوقع عليه القصاص . وكذلك إذا شتمه شتيمة لا كذب فيها ، والعفو على كل حال أفضل (٢٤٥) . والشتيمة التي لا كذب فيها مثل الإخبار عنه بما فيه من القبائح أو تسميته بالكلب أو الحمار ونحو ذلك . والقصاص يكون بصفة عامة واجبا في كل مرة يحدث فيها مساس بشرف إنسان بما يعد إخلالا بحقوق الناس ويقع الضرر عليهم . ولا يكون القصاص ممكنا إذا كانت الشتيمة محرمة بموجب حق من حقوق الله كما هو الحال إذا افتري أحد على غيره ووصفه بغير حق بالكفر أو الفسق . عندئذ لا يستطيع أن يرد المسبة . وإذا لعن أباه أو قبيلته أو أهل بلده ونحو ذلك لم يحل له أن يتعدى على أولئك فانهم لم يظلموه فقد قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » . فأمر الله

(أ) أرض الجراحة أي دينها

المسلمين ألا يحملهم بغضهم للكفار على ألا يعدلوا وقال : « اعدلوا هو أقرب للتقوى » ، (٢٤٦)

٢ - تشريع الزواج

الزواج في نظر ابن تيمية كما هو عند جمهور الفقهاء (من سنة الأنبياء التي يعتبر العمل بها أفضل للتقرب إلى الله من تركها) (٢٤٧) ولكن ابن تيمية يذهب أبعد من سابقه الحنبلي ، ويرى أن الزواج (النكاح) ليس عملاً تعاقدياً لا غنى عنه لسنة الحياة فحسب ، وإنما أيضاً هو عمل من أعمال التقوى ووسيلة للتقرب إلى الله ، ويشبهه بالعق وبالصدقة (١) (٢٤٨). وبالرغم من تمييز ابن تيمية بين (العبادات) وبين (العادات) فإنه يعتبر كل شكل من أشكال النشاط الإنساني مظهراً من مظاهر السلوك الذي يلتزم به الإنسان لعبادة الله العبادات الكاملة . ولهذا فإنه يدافع في كتاب (القياس) عن شرعية الزواج أمام المنكرين لتيمته الذين يعتبرونه إذلالاً للمرأة ، وبأنه يستند في شرعيته إلى حجة السلطة وبأنه مذل لكرامة الإنسان ومصادم للعقل . فما لا

(أ) لندع ابن تيمية يتكلم بلغته بدلاً من إستنتاج المؤلف الذي لم يلتزم فيه بالدقة ، قال شيخ الإسلام :

والاعراض عن الأهل والأولاد ليس مما يحبه الله ورسوله ولا هو دين الأنبياء ، قال الله تعالى (ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية) .

وفي تقديم الزواج على الحج يرى أن الإنسان إذا احتاج إلى النكاح وعشى العنت بتركه قدمه على الحج الواجب ، وأن لم يخف قدم الحج ، وأن كانت العبادات فرض كفاية كالعلم والجهاد قدمت على النكاح أن لم يخش العنت .

بخالف كرامة الإنسان أن يستجيب الإنسان لقانون الطبيعة والضرورة ، وأن تكون له بعض الحاجات الأولية التي تحتاج إلى إشباع برغم أن القدرة على التحرر من رق الحاجة يدل على بلوغ درجة عالية من الكمال » (٢٩٩) . وبناء على مبدأ مقرر في الشريعة ، فإن كل ما يحتاج إليه الإنسان في حياته ليس محرماً عليه . فالمرأة في حاجة إلى الزواج . ولقد أرادت الضرورة الطبيعية أن يكون الرجل وهو الأقوى - هو الذى يسهر على المرأة - لأنه ليس هناك أدنى شاهد عند ابن تيمية الذى التزم في مذهبه الاجتماعى الدينامى بالتسلسل والترتيب - أن الرجل أعلى منزلة من المرأة . فالقرآن يؤكد ذلك . ولم يخطر بباله لحظة واحدة إمكان التفكير في إقامة المساواة بين الرجل والمرأة . فضلاً عن أن الشريعة - كما يقول - تكلف الرجل بكاليف أكثر من تكاليف المرأة ، وذلك استناداً إلى القاعدة الشرعية التى تقضى بأن تكون الالتزامات متناسبة مع القدرة على النهوض بها . (٣٠٠)

والزواج ضرورى للإنسان ولبقاء النوع البشرى ، وبالتالي لا غنى عنه لاستمرار عبادة الله . ولقد حظى الزواج بعناية الشريعة - فنظمته تنظيمًا دقيقاً . ففى إطار قواعد الفقه المتعلقة بالنكاح ، عرض ابن تيمية القضايا تبعاً لنظرة الشريعة إليها ، وتناول المبادئ التى اختص بها تشريع الزواج ، وبنى منها مذهباً (أ) شخصياً له ملامحه الخاصة ، وكان سبباً من أسباب المحن التى تعرض لها فى أواخر أيام حياته . وسوف نستعرض هذه الخصوصيات عند

(أ) لم يكن مذهبها شخصياً بقدر ما ارتبط بإجتهاده ، مع استناده إلى فتاوى السلف التى لم يتنبه إليها فقهاء عصره بسبب تعصبهم لأئمة المذاهب الفقهية (أو المذهبية الضيقة في عصورها المتأخرة) .

شرح مفهومه لعقد الزواج وللالتزامات المتبادلة التي يفرضها هذا العقد على الزوجين . ولا سيما في نظريته عن الطلاق التي يصعب فهمها الفهم الصحيح بعيداً عن الاعتبارات السابقة .

والزواج عقد وبالتالي يخضع لنظرية العقود العامة مع احتفاظه بخصائص نوعية . فالنية لا غنى عنها لصحة عقد الزواج (٢٥١) . ويقصد بالنية الإرادة الصادقة في عقد الزواج بكل ما يتضمنه من التزامات . فباسم النية ولا شيء غير النية وبعيداً عن الاعتبارات الثانوية التي تحرم الحيل والتي تهلك بالزعة النفعية في الشرعية ، حرم ابن تيمية بشدة وحزم الإجراء الذي يقضى بعقد زواج مجاملة لزوجة مطلقة طلاقاً بائناً بهدف أن تحمل هذه الزوجة من جديد (تحليل) لزوجها السابق . (٢٥٢)

ورضا الزوجين ضروري أيضاً لعقد الزواج . ولقد نظم ابن تيمية حقوق « الجبر » الزوجية في اتجاه يميل إلى مراعاة (أ) صالح المرأة بقدر

(أ) يكاد المؤلف يوقع في روعنا أن ابن تيمية يغلب صالح المرأة بلا دليل ، والأمر غير هذا ، فإنه في شرحه للحديث (لا تنكح البكر حتى تستأذن ، ولا الثيب حتى تستأمر) قال = فذكر في هذه لفظ الاذن وفي هذه لفظ الأمر ، وجعل إذن هذه الصبوات ، كما أن إذن تلك ، النطق . ويمضى فيقرر أن الولي مأمور من جهة الثيب لأنها تأمر وليها بعد زوال حياء البكارة ، ومستأذن للبكر لأنها تستحى أن تتكلم في أمر نكاحها فتأذن له لا تأمره ابتداء وأذناتها صلباتها . وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح فهذا مخالف للأصول والمعقول ، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بأذنها ، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده ، فكيف يكرهها على مباحة ومعاشرة من تكره معاشرته ، والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة ؟ فإذا كان لا يحصل إلا مع بنفسها له ونفقرها عنه ، فأى مودة ورحمة في ذلك ؟ !

ابن تيمية : المسائل المار دينية ص ١٠٨

ما تبيح الشريعة ذلك . فالوالد لا يستطيع أن يزوج ابنته بدون رضاها إلا إذا كانت قاصراً . فالسن إذن هو الذى يخول له هذا الحق وليست عذرتها ؛ لأن القصور الشرعى هو سبب «الحجر» طبقةً للمبادئ الشرعية المتفق عليها . ولما كان الوالد ليس من حقه أن يتصرف فى أموال ابنته الراشدة ، فأولى به ألا يكون من حقه أن يتصرف بمحض اختياره فى حقها فى التمتع (الابضاع) الذى تملكه على جسدها . وكذلك فى الأحوال التى يكون الوالد فيها مفوضاً فى استخدام حقه فى «الحجر» ، يتعين عليه استخدام هذا الحق فى صالح ابنته . فإذا بلغت الفتاة سن الرشد فلا يجوز تزويجها بغير موافقتها الشخصية . والفرق الوحيد بين البكر وبين الثيب هو فى طريقة تعبيرها عن رضاها . فرضا البكر ينطوى على الموافقة الضمنية (إذن) ؛ ورضا الثيب يكون بالرغبة الصريحة (أمر) . لقد كانت هذه النزعة المحافظة فى توسيع (أ) دائرة حقوق المرأة

(أ) كتب شيخ الإسلام فى هذا الموضوع تحت عنوان (فصل فى إيجاب الأب ابنته على الزواج)

ما يلى :-

وأما إيجاب الأب لابنته البكر البالغ على النكاح ، ففيه قولان مشهوران هما روايتان عن

أحمد :

أحدهما - أنه يجبر البكر البالغ ، كما هو مذهب مالك والشافعى ، وهو إختيار الخرق والقاضى وأصحابه .

والثانى - لا يجبرها كذهب أبى حنيفة وغيره ، وهو إختيار أبى بكر عید العزيز بن جعفر ، وهذا القول هو الصواب .

وبعد عرضه للتنازع بين الفقهاء على مناهج الإيجاب هل هو البكارة أم الصغر ، يؤيد صحة الرأى القائل بأن مناهج الإيجاب هو الصغر وأن البكر البالغ لا يجبرها أحد على النكاح ، مستنداً إلى الحديث الثابت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال (لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر) فقليل له : البكر تستحى ، فقال (أذنهما صماتها) ، وفى لفظ فى الصحيح =

من أسباب تعاطف الحركة الإسلامية الحديثة المعاصرة مع مذهب ابن تيمية، وهي تتعارض مع تشدد مالك والشافعي وبعض الحنابلة مثل الخرقى وأبي يعلى واتباعه الذين يمنحون الأب قدراً أكبر من الحرية في حقه في تزويج ابنته البكر حتى ولو كانت رشيدة . (٢٠٣)

ويشير شكل عقد الزواج قضية ذات طابع عام ألا وهي قيمة الصياغة في تقرير صلاحية العقود . ولقد كان ابن تيمية في تأملاته الطويلة لطبيعة هذا العقد في الإسلام ، يعيد إلى الأذهان النزعة الشكلية التي كانت في مدرسة بغداد وابن عبد الحميد وأبي يعلى وبعض كبار أتباعه مثل أبي الخطاب . فقد كان رأى هؤلاء الفقهاء أن عقد الزواج لا ينعقد إلا إذا استخدم في صياغته لفظ (إنكاح) ولفظ (تزويج) كما قال بذلك الشافعي . ولا يقبل هؤلاء العلماء استخدام عبارات تدخل فيها (الهبة) و (العطية) أو أى لفظ آخر يحمل معنى الملكية . وأخيراً فإن استخدام اللغة العربية لازم ولا تبسح

(والبكر يستأذنها أبوها) فهذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم (لا تنكح حتى تستأذن) ، وهذا يتناول الأب وغيره ، وقد صرح بذلك في الرواية الأخرى الصحيحة وأن الأب نفسه يستأذنها . وأيضاً فإن الأب ليس له أن يتصرف في مالها ، فكيف يجوز أن يتصرف في بعضها ، مع كراهتها ورشدها وبعضها أعظم من مالها ؟!!

من هذا يتضح إستناد ابن تيمية إلى أحاديث صحيحة ، مع تقليب الأمر على كافة وجوهه والترجيح بين الآراء ومناقشتها على طريقة الفقيه الأصولي ، ولا صلة بين موقفه وما سماه المؤلف (توسيع دائرة حقوق المرأة وتعاطف الحركة الإسلامية الحديثة المعاصرة) ، فلم تكن دائرة حقوق المرأة ضيقة فجاء ابن تيمية ليوسعها !!

الضرورة غير تنازلات ضئيلة . (٢٥٤) ولقد رفض ابن تيمية هذا المذهب لأنه وهو في جهاده الدائم من أجل استخلاص فكرة المذهب الحنبلي (أ) الأصلية وجد أن هذا الرأي لا يتفق مع أى نص لابن حنبل بل إنه يتعارض مع مبادئه . ولقد تصافر عند ابن تيمية حرصه كعالم فى الأخلاق بأن تتوافر النية قبل كل شئ فى كل التصرفات لكي يحطم نزعة الفقه الشككية وكذلك عنايته كفقيه واقعى يريد من القانون أن يكون أقل تشدداً حتى يكون أكثر دواماً واستمراراً .

وبنفس الروح تعرض لقضية أخرى ترتبط بالقضية السابقة : هي قضية « الشروط » أى « الشروط الإلزامية » الملحققة بعقود الزواج ، والتي لم يقتصر استخدامها على هذه الحالة بالذات ، وإنما شاع استخدامها فى كل مرة كان يتطلب الأمر فيها إبرام أى عقد من العقود (٢٥٥) . ومن حيث المبدأ فإن الشروط الإلزامية على اختلافها تعتبر مقبولة ما لم تسمى الغاية المقصودة من العقد أو طبيعته . فمن حق المرأة أن تشرط على زوجها المقبل أن يقيم فى بلدها أو فى دارها ، وأن تحصل منه على تعهد ألا يزوج عليها زوجة شرعية أخرى أو زوجة من الإماء . وفى المقابل ليس من حق الزوج أن يشترط فى العقد أنه سيطلق زوجته بعد فترة محددة ، حتى لا يكون فى ذلك عودة إلى زواج المتعة الشيعى المحرم . أما زمن اشتراط هذه الشروط فهو أمر ثانوى . إذ تستوى فى ذلك الشروط التى يتفق عليها قبل انعقاد العقد ،

(أ) لم يكن جهاده لإستخلاص فكرة المذهب الحنبلي بقدر ما كان رغبة فى الإسترشاد بالاصول الإسلامية فى منابعها الأولى .

والشروط التي ينص عليها وقت إبرام العقد. لقد انحاز ابن تيمية إلى هذا المذهب الذي كان يمثل رأى فقهاء الحديث وابن حنبل وأهل المدينة، وكان يخالف الرأى السائد في مذهب أبي حنيفة والشافعى، (٢٥٦) والذي كان يقضي ببطالان الشروط المنتق عليها في وقت سابق على إبرام العقد، باعتبارها وعودا مستحيلة التنفيذ. إن عقد الزواج رهين باتفاق الطرفين عليه وذلك شأن أى عقد من العقود.

وليست الشككية التي نسبها على عقد الزواج هي التي تضي على صفة الشرعية في نظر الشريعة. فإن ما تضمنته الشريعة من تشريع منظم للزواج ومن قواعد تغلب فيها الصفة الأخلاقية على الصفة القانونية، تهدف إلى تحديد دور جوهرى وواقعى للزواج. يقول ابن تيمية في لهجة جدلية صارخة: « إنما اختص المسلم بأن الله أمر في النكاح أن يميز عن السفاح (٢٥٧) كما قال (محصنين غير مسافحين ولا متخذين أخدان) . فأمر بالولي والشهود ونحو ذلك مبالغة في تمييزه عن السفاح وصيانة النساء عن التشبه بالبغايا حتى شرع الصوت بالدف والوليمة الموجهة لشهرته ». أما عن الشروط الإسلامية التي اتصفت بها فكرة الزواج، وصفات ودور الولي والشهود، فإن مذهب ابن تيمية لم يأت بخصوصيات تستحق أن نورد هنا. غير أن الدراسات التي خصصها لهذا الموضوع في كتاب « الفتاوى »، تمتاز قبل كل شيء بكثرة وتنوع الوثائق والمراجع. ومع ذلك فهناك قيود اختص بها وأراد أن يفرضها على الأقليات في الأمة. وهو بلا شك يسلم طبقا لما نص عليه القرآن بأن للمسلم أن يتزوج من « الكنائيات (٢٥٨) ». ولكن هذا العرف كان في نظره مكروها، وكان يبحث المسلمين في أحيان كثيرة على الإعراض عن الزواج من اليهوديات والمسيحيات.

كما أن الشريعة تبني دوام الزواج على تنظيم عادل لحقوق الزوجين وتضعها أمام حلين إما « إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » . وللمرأة حقوق على زوجها في بدنه وماله . فحقوقها على ماله في الصداق وهو أحد العناصر الأساسية في الزواج الإسلامي ، وكذلك النفقة . أما حقوقها على بدنه فهي « السكني » و « المنعة » التي وضعت الشريعة حداً أدنى لكل منهما . ولكن الزوج ليس له على مال زوجته أى حق من الحقوق ، إذ ليس له حق إلا على بدنها . وينحصر ذلك في حتمه شبه (أ) الاستبدادى في «الابضاع» بشرط ألا يترتب على مزاواته هذا الحق أى ضرر بدنى للزوجة وألا يصرفها عن الوفاء بأى التزام واجب عليها (٢٥٩) .

وبعد أن أبرزنا المبادئ العامة السالفة على النحو السابق ، نتجلى عند

(أ) من أين إستقى لاووست هذا المعنى الذى جعله يستخدم وصفاً مبالغاً فيه وغير مطابق لرأى ابن تيمية : إذ قال تحت عنوان : حقوق الزوج والزوجة ما يلى :

فالواجب الحكم بين الزوجين بما أمر الله به ، من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ، فيجب على كل من الزوجين أن يؤدى إلى الآخر حقوقه ، بطيب نفس وإنشراح صدر ، فإن للمرأة على الزوج حقاً في ماله ، وهو الصداق والنفقة بالمعروف ، وحقاً في بدنه وهو العشرة والمنعة ، بحيث لو آت منها (الإيلاء من المرأة أن يقول لها : والله لا أقربك أربعة أشهر فصاعداً ، أولاً أقربك على الإطلاق ، ولا يكون فيها دون أربعة أشهر) ، استحققت الفرقة بإجماع المسلمين . . . ثم قيل يجب عليه وطؤها كل أربعة أشهر مرة ، وقيل يجب وطؤها بالمعروف على قدر قوته وحاجتها ، كما تجب النفقة بالمعروف كذلك ، وهذا أشبه .

وللرجل عليها أن يستمتع بها متى شاء ما لم يضر بها ، أو يشغلها عن واجب فيجب عليها أن تتمكن من ذلك ..

ابن تيمية فكرته الخاصة عن الطلاق . فهو يميل من جهة إلى زيادة الحالات التي ينحول فيها للمرأة أن تطلب من السلطات القضائية فسخ الزواج (٢٦١) ، إذا لم يوف الزوج بالحقوق الواجبة لها عليه في بدنه وماله ، أو إذا لم يدفع المصداق أو النفقة الشرعية ، أو إذا رفض السكنى معها في فترات دورية وعدم القيام بالحد الأدنى من واجباته الزوجية . وللقاضي أن يحكم بفسخ الزواج في حالة اعتبار الزوج « مفقودا » (٢٦١) بعد أربع سنوات ، وإذا نطق الزوج بقسم « اللعان ، أو بقسم « الإيلاء » أو « الظهار » (٢٦٢) . ومن حق الزوجة أيضا أن تطلب فسخ الزواج إذا لم يوف الزوج بالاشتراطات الإلزامية التي نص عليها عقد الزواج بشرط أن تكون هذه الاشتراطات مشروعة . فقد قال النبي (ص) : « إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحلتم به الفروج » .

ولقد كان لمذهب ابن تيمية العناية الدائمة في العمل على توثيق الروابط الزوجية بالحد من حق الزوج شبه المطلق في تطليق زوجته وذلك استنادا إلى إجراءات الشريعة دون غيرها في التقييد . ولهذا كان يذكر بأن الطلاق مع كونه مشروعاً إن لم يكن إنمّا - فهو على الأقل عمل مكروه . وإذا كان القرآن قد نص في الواقع وبأسلوب شبه صريح على أن الطلاق لا يكون إلا على مراحل ولا يزيد على ثلاث مرات ، فلم يكن ذلك إلا لحرصه الشديد على أن يتيح للزوجين فرصة أوسع لاختبار مشاعرهما ، ولتهدئة لهفتها على إنهاء الزواج . ولقد كانت الشروط الزمنية التي فرضها من الحكمة والدقة بحيث إنه إذا اتضح من الاختبار الأخير أن الإبقاء على الزواج أصبح لاجدوى منه ، عندئذ يتأكد أن الطلاق هو الحل الأخير . بهذه القيود كان مذهب ابن تيمية مطابقا للسنة التي حذرت الزوج من سوء استخدام حقه

الذى يكاد يكون غير مشروط في تطليق زوجته ، في حديث يقول « أبغض الحلال عند الله الطلاق » (٢٦٣) . ولقد كان الإسراف في الطلاق ينطوى في نظر ابن تيمية على الخطر الذى يجعل الزواج السننى شبيها بزواج المتعة عند الشيعة . وهل معنى ذلك أنه يتعين إلغاء الطلاق ؟ لقد قيل هذا رأى . إلا أنه مخالف للإسلام (الذى قصد أن يتميز عن النصرانية) (٢٦٤) والحل الوسط هو الأحكم . فلا يكون الطلاق مباحاً من الناحية الشرعية إلا عند « الحاجة » (٢٦٥) . وهو من حيث المبدأ مكروه على الأقل لأنه محرم (أ) فى رأى بعض الفقهاء .

ويطالب ابن تيمية كذلك بأن تتوافر الشروط الشرعية فى الزوجين لكي يصبح الطلاق صحيحاً . وأن تفسر هذه الشروط تفسيراً دقيقاً . فلا يقع الطلاق الذى ينطق به رجل مكلف مسلوب من إرادته الحرة أو لا يتمتع بكامل قواه العقلية لسبب دائم أو عارض . والطلاق الذى يقع من رجل فى حالة سكر برغم أنه مقرر فى المذهب الحنبلى فهو مرفوض فى كتاب الفتاوى . كما يجب أن يكون طلاق الزوجة وهى فى حالة طهر (٢٦٦) .

وتقع أكثر قيود الطلاق على إجراء الطلاق ذاته . فهى تتعلق أولاً بعدد مرات الطلاق الجائزة . وقد تحددت بثلاث مرات للحر وبمرتين للبعد . وفى المرتين الأوليين ، أو فى المرة الأولى فى الحالة الثانية - للزوج حق الرجوع فى طلاقه ، وله أن يمارس حقه فى إرجاع زوجته خلال فترة العدة الشرعية . ولكن المرة الأخيرة وحدها هى التى لا رجوع فيها . إذ تصبح

(أ) نعجب لتجرؤ المؤلف على الحق ، فن من الفقهاء حرم الطلاق !!؟

الزوجة محرمة على زوجها ما لم تعقد زواجا جديداً مع غيره (٢٦٧) . ولقد حرم ابن تيمية النطق بالطلاق ثلاثاً في وقت واحد ، برغم أن عمر كان قد أجاز ذلك ، غير أن أسباب هذا القرار غير واضحة من الناحية التاريخية ، حيث أن ابن تيمية يعزوها إما الى ندرة وقوع الطلاق على هذه الصورة ، وإما لأنه عقوبة (تعزير) توقع على المسرف بترك نتائج إسرافه السيئة تتطور وتلتحق به . (٢٦٨)

ولقد انصب النقاش على شكل الطلاق نفسه وعلى علاقته بالقسم . ويرى ابن تيمية في النهاية أن للطلاق شكلين : الطلاق المنجز والطلاق المشروط (المعلق) (٢٦٩) فالشكل الأول يتضمن صيغة يترتب عليها وقوع الطلاق فوراً بطريقة غير مشروطة ، ويتبعها التنفيذ . أما الشكل الثاني فيعلق نفاذ الطلاق على تحقق بعض الشروط الزمنية أو البدنية أو الأدبية التي - بمجرد حصولها - يقع الطلاق في الحال . ولا يكون هذا الطلاق المعلق طلاقاً صحيحاً إلا إذا كان الزوج يريد في حقيقة الأمر وقوع الطلاق فور تحقق الشرط ، لا أن يقصد به مجرد المنع أو الحث . والطلاق المعلق في هذه الحالة الأخيرة برغم أنه اتخذ شكل الطلاق ، فإنه في حقيقته مجرد يمين ، وبالتالي يخضع لحكم اليمين . وعلى العكس قد يكون قسم الطلاق برغم شكله - طلاقاً حقيقياً - معلقاً في واقع الأمر . فاعتبار القصد (المقصود) هو الذي يفرق من الناحية التشريعية بين الطلاق المعلق وبين اليمين . (٢٧٠)

يبقى علينا الآن أن نحدد الحكم الشرعي لليمين . فطبقاً لرأى

ابن نيمية ، طراً على التشريع الإسلامى بعض (أ) التطور فى هذه النقطة . إذ كان يتعين فى الأصل الوفاء بكل يمين . ثم سن القرآن نظام الكفارات أى التعويضات التى يستطيع بمقتضاها الإنسان أن يتحلل من يمين ليست له مصلحة فى الوفاء بها . غير أن ثمة حالة واحدة يلتزم فيها الإنسان بالوفاء بيمينه وذلك حين يندر القيام بعمل من الطاعة الواجبة عليه نجاء الله (عبادة شرعية) ، بقصد التقرب إليه (نذر قربى) . والنذر - كما يقول ابن القيم الجوزية - يتضمن وعداً صريحاً تجاه الله . فيلتزم المسلم الوفاء به لأنه إنما قصد بهذا النذر شكر الله على النعم التى أنعم بها عليه . والواقع فى هذه الحالة أن اليمين التى يطلق عليها نذر تدخل فى باب « المعارضات » أى عقود التبادل وليس فى باب « التبرعات » ، وإذا لم تتوافر الرغبة الحقيقية فى أداء عمل من أعمال التقوى تقرباً إلى الله ، كما إذا فرض المسلم على نفسه مثل هذا العمل بقصد الحث على فعل الخير أو الامتناع عن الشر ، فلا يكون ذلك إلا مجرد يمين (يمين محض) (٢٧١) . ويدخل كذلك ضمن هذه الفئة الأخيرة وهي النذر أو اليمين ، الطلاق المعلق على شرط الذى مهما تنوع شكله فإنه لا يقصد وقوع الطلاق فى حد ذاته .

وتتطوى اليمين على الالتزام بعمل أو الامتناع عن عمل . وهنا يجدقانون (ب)

(أ) نهبنا مراراً من قبل إلى خطأ استخدام لفظ التطور عند تناول التشريع الإسلامى .

(أ) تصور تطبيق قانون المنفعة إنحراف فى الفهم فذهب المنفعة الأخلاق من وضع ملق الغرب ولا صلة له بشرع الله عز وجل ، وقد نسى المؤلف أن إختيار المسلم للأفضل ليس بالضرورة أكثر نفعاً للحياة الدنيوية بل يضع نصب عينيه الجزاء الأخروى مهما كلفه من تضحيات .

المنفعة ما يدعّمه . إذ يقول الرسول (ص) : « وإن حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها ، فأت الذي هو خير ، وكفر عن يمينك » . وحنث اليمين (إذا لم يكن مدبراً) يمكن أن يكون مباحاً أو مندوباً أو واجباً . كما أن الكفارة - بعكس ما يقال كثيراً - ليس الغرض منها محو الخطيئة الناشئة عن حنث اليمين ، وإنما هي الوسيلة الشرعية للتحلل من يمين ليس من المصلحة الوفاء بها ، وذلك مع تحقيق راحة البال . ولهذا أطلق عليها « تحلة » (٢٧٢) . ولا يجوز أن يكون لها محل إلا فيما يتعلق « بأشياء مشروعة ثم تصبح غير مشروعة لسبب عارض » (٢٧٣) .

أما المسلم الذي يحلف يميناً باسم غير الله مثلاً أو لغير الله ، فليست عليه « كفارة » وإنما عليه « التوبة » إذا رأى ذلك . وعلى هذا النحو تتحدد الحالات التي تجب فيها الكفارة ، وهي عندما يكون اليمين قد وقع باسم الله أو كان من أجل الله ، وكان بالنسبة لمن حلفه عاملاً للحض أو للمنع أو للتأكيد أو للنفي ... الخ (٢٧٤) . إذ يمكن التحلل من قسم الطلاق أو من اليمين بمجرد الكفارة . وبقدر ما اتسم المذهب الذي اتجه إليه ابن تيمية بالحكمة والمنطق بقدر ما كان سبباً للمحن التي تعرض لها كما عرفنا ، إذ أثار معارضة قوية كان المتحدث المجند باسمها هو الشافعي تقي الدين السبكي (٢٧٥) . فقد حاب على ابن تيمية أن مذهبه يخالف « مرسوم » السلطان ، ورأى أئمة المذاهب الأربعة (٢٧٦) ، ويناقض القياس أيضاً باعتبار أن اليمين تكون من الناحية اللغوية على شكل طلب مشروط ، وأخيراً فإنه يتناقض مع

العرف الذى جعل القسم عديم الفائدة (٢٧٧) من الناحية العملية .

٣ - النظريات الاقتصادية

قد يعتقد أن نظريات ابن تيمية الاقتصادية بعيدة كل البعد عن مذهبه الاجتماعى السياسى . ولكن الأمر على خلاف ذلك . ففي كتاب « السياسة الشرعية » واستطراداً للأفكار التى أوحى بها اليه تشريع الزواج ، تعرض ابن تيمية لتعريف العدل فى الأموال ، ، وقدم بعض المبادئ العامة التى تنظم « المعاملات » وأفكاره موجزة للغاية . ولكن هذا الإيجاز يذغى ألا يفسدنا أهمية القضايا الاقتصادية فى مؤلفات ابن تيمية الى جانب القضايا الدينية . فإن صدى الأزمات الخطيرة الناتجة عن سوء توزيع الثروات وعن تدخلات الدولة فى حياة البلاد الاقتصادية عن طريق الضرائب وتحديد الأسعار وعدم ثبات المضاربات واضح وجلى فى مذهبه . والمؤلفات التى تعرضت أكثر لمثل هذه القضايا هى « الحسبة » ، و « نظرية العقود » و « نقد الحيل القانونية » ، و « العقود المحرمة » و « رسالة فى الجلال » و « الضرائب غير المشروعة المفروضة على الجماعات » (٢٧٨) . وذلك بخلاف التلميحات التى تجدها فى كتاب (الفتاوى) وفى (المجموعات) وفى كتابه (القياس) ويجد مذهبه الاجتماعى السياسى امتداده المنطوق فى مذهبه الاجتماعى الاقتصادى . كما أن التداخل بين المجالين قريب جداً فى هذه النقطة إلى درجة أن أفكاره الاقتصادية لا تتضح أبعادها من غير معرفة سابقة لفكره الدينى (أ) وفكره الاجتماعى . وعلى ذلك

(أ) مازال المؤلف مصرأ على نسبة إجتهاادات ابن تيمية إلى (فكره) ويزيدالطينبلة، =

سوف نقاسم عن كيفية تصور ابن تيمية للملكية في إطار فكره الدينى وفكره الاجتماعى . ثم نتعرض بعد ذلك للمعاملات التى تقع على الملكية من حيث الشكل (الصيغة) ثم من حيث الهدف (المقصود) . مما سيثير قضية الحلال والحرام . وسوف ننتقل فى النهاية الى تطبيق المبادئ المقررة على هذا النحو وسوف نرى كيفية تصوره لوظيفة الدولة الاقتصادية .

١ - مفهوم الملكية

يرى ابن تيمية أن الملكية الخاصة ليست فى حاجة الى دفاع عنها ضد المذاهب النافية لشرعيتها . فخبرات الأرض مخلوقة لصالح الجنس البشرى ،

= فصله بين الفكر الدينى والفكر الاجتماعى ، وعذر المؤلف نشأته فى بيئة جرت العادة فيها على استخدام هذه التعبيرات ، لأن مفكرها وفلاسفتها يبدأون من مفاهيم نشأت فى الغرب ونمت بفعل المؤثرات التاريخية والدينية والثقافية ، فكل فيلسوف أو مفكر له نظرياته وآراؤه ، وقديداً من أساس دينى - طبقاً لمفهوم الدين لدى الكنيسة - فيطلق على هذا الجانب من آرائه الفكر الدينى ، وإذا كانت له نظرات فى إصلاح المجتمع وتقويمه ، أطلق على هذا الفرع من فلسفته الفكر الاجتماعى وهكذا فى شتى دروب الحياة الإنسانية .

أما الإسلام كدين إلهى يتصف بالشمول فى تنظيمه لشئون الإنسان كلها ، فإن قليلاً من كتاب الغرب من يفهم هذه الحقيقة ، وحتى إن فهمها ، فمن الصعب التخلص من قواعد وأصول نشأ عليها وتغذى بها طيلة حياته .

ونود القول مرة أخرى ، أن ابن تيمية فى إجهاداته كلها شأنه شأن علماء المسلمين - فإنه يلتزم بالشرع ، وتظهر الوحدة بينها ، فيما يتعلق بأصول فقهه ، وفيما يتعلق أيضاً بالرباط الوثيق بين مسائل العبادات والمعاملات ، سواء للمسلم الفرد أو فى جماعة ، وسواء كانت منظمة لأنشطته الاجتماعية أو الاقتصادية أو غيرها ، مع العلم بأن الألفاظ الأخيرة مستحدثة ولم يعرفها السلف ولم يلفظوا بها ، وأن كنا مضطرين لاستعمالها لتبسيط المفاهيم للقارئ المعاصر .

والله يتولي توزيع ملكيتها على مختلف الأفراد . ولا نجد عنده أية إشارة الى الحجج التي ساقها أرسطو ضد شيوعية أفلاطون . فلا نزاع يتساهل عما إذا كانت الملكية تشجذ الهمم الى العمل ، أو أنها تحقق النظام الاجتماعي ، وعما إذا كان عدم تقسيم الأموال ونظام اشتراك الأموال يؤديان في الواقع الى اغتصابها من جانب الأقوى . لا وجود لمثل هذه الأمور في مذهب ابن تيمية الذي يعتبر الملكية الفردية حقيقة واقعة . وكان قد أقر بوجود تنوع سياسي في الأمة بل وأبرز في مذهبه عناية دائمة بصيانة وضمان الملكية الفردية^(٣٧١) وعلى ذلك يمكن للملكية الجماعية في الأمة أن تصبح ملكية فردية مثل حالة استصلاح أرض جدباء (إحياء الموات) بفضل العمل الفردي أو إذا اقتطع الحاكم لبعض المقاتلين قطعة أرض كنصيب لهم في الغنيمة ، وفي المقابل فإنه يقيد الى أقصى حد ممكن الحالات التي يمكن فيها أن تنتقل الملكية الخاصة الى مجال الدومين العام . وفي حالة الردة ذاتها لا يجوز مع إعدام المرتد مصادرة أمواله ، إذ أن هذه الأموال تؤول إلى ورثة المرتد الشرعيين . ومن النادر في حالة استمرار عدم معرفة المالك على الرغم من وسائل الإشهار المتبعة (تعريف) أن يستولي بيت المال على مال فردي ، فضلاً عن ضرورة إتفاقه للصالح العام . إن شرعية الملكية الفردية إذن مقررة تقريراً قاطعاً ومصادرة من أي « غصب » .

وإذا كانت الملكية لم تستحوذ على اهتمام ابن تيمية من حيث طريقة نشأتها ، فقد كان لها عنده المقام الأول من حيث هدفها ووظيفتها ، ومن حيث طبيعة الواجبات التي تنشأ عنها وتفرضها . لقد ظل مذهبه دائماً ذا نزعة تنظيمية ووظيفية . وهو يركز على أصول الدين لتحديد غاية الملكية . فلقد عرفنا أن الله لم يخلق الناس إلا لعبادته . والناس هم صنائع هذه العبادة المنظمة

والثروات وسيلة العبادة . فلا تنطوى الملكية على شئ من الأنانية ولا من الحق المطلق . وحق المالك ليس من شأنه أن يؤدي إلى تعطيل الغاية الإلهية من الأموال . فلم يخلق الله الناس إلا لكي يسخروا هذه الأموال في عبادته . ولم يمنحهم الثروات إلا لكي يجدوا فيها - مع أسباب معيشتهم - الوسيلة لعبادته . وحقوق المالك ليست إلا واجبات . هل معنى ذلك أنه يمكننا اعتبار الملكية وظيفة اجتماعية ؟ الواقع أن هذا هو التفسير المناسب الذي ينبغي الأخذ به برغم أن ابن تيمية لم يستخدم على الإطلاق اللفظ الذي يعبر عن هذا المفهوم ، باعتباره أبرز ما يتميز به مذهبه . وهناك اعتباران يدرمان هذا الاتجاه . فإذا قصر المالك في واجبه فإن الأمر لا يترك حسابه لضميره فحسب ، ولا يترك هذا التقصير ليكون حسابه بين الله وبينه فحسب ، وإنما يتعين على الدولة أن تتدخل وأن تعيد المالك إلى النظام . وعلى الدولة أن تحدد أسعار البضائع (تسعير) تحديداً عادلاً ، وأن تنسق بين مصالح المنتج والمستهلك المترابطة ^(٢٨٠) ، إذ أن وظيفتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . هذا ولما كانت الملكية وظيفة اجتماعية فإن الأموال التي تستخدم في أوجه تخالف نصوص الشريعة يجوز شرعاً سلبها من أصحابها . ولا شك أن هذه النتيجة لم يعبر عنها ابن تيمية بوضوح غير أنها مقصودة من جانبه حينما قرر - وهو رسم نظريته في نظام قوانين الضرائب - أن « الجهاد ، أكبر مورد لدب (٢٨١) المال ، وذلك إما بطريق مباشر بإباحته الغنيمة ، وإما بطريق غير مباشر عند إضفاء الشرعية على (الفئ) الذي لا يعدو أن يكون استعادة الجماعة للأموال التي أسيء استخدامها والتي يتعين إعادة وضعها في إطار عبادة الله . وبهذا توصل مذهب ابن تيمية عن طريق صيانتها للملكية الفردية إلى إمكان تبرير مختلف أشكال مصادرة الأموال بدعوى إعادة ما ينبغي أن يعود إلى الله .

وبعد أن عرفنا الملكية بأنها وظيفة اجتماعية ، كيف يمكننا أن نحدد التزامات من يزاول هذه الوظيفة ؟ ترتبط هذه الالتزامات من جهة بحقوق الملكية ، ومن جهة أخرى بمزاولة الفرد والجماعة لهذه الحقوق . والملكية بهذا المفهوم لا تبيح بأى حال الاستبداد فى استخدام الأموال أو التصرف فى الأشياء المملوكة مع الإضرار بالغير . فان للجملات ذاتها حقوقاً على أصحابها^(٢٨٢) . فلا يجوز إتلافها إلا فى الحدود التى أباح الله تدميرها فيها بناء على ما ينتج عن ذلك من مزايا إما باشباع حاجة أو بتحقيق متعة مباحة . أما التدمير لمجرد نزوة التدمير فانه عمل مذموم ونوع من التمرد على الله الخالق . وأما تدمير الأشياء المردولة ذاتها ، فانه عمل مكروه بهض الشئ عند ابن تيمية الذى احتاج إلى تفكير طويل قبل أن يبيح تدمير الأوانى أو الأماكن التى استخدمت فى أغراض غير مشروعة .

وهذه الالتزامات الواضحة المعالم فيما يتعلق بالجمادات ، تصبح أكثر إلحاحاً عندما تصعد فى سلم الكائنات . فلا تترك الحيوانات لاستخدام مالكها الاستبدادى ، إذ لها حقوق على الإنسان^(٢٨٣) : فيجب عليه أن يوفر لها الطعام ويحقق لها حداً أدنى من الراحة المادية . ولها عليه حق فى الفقة . إذ يستخدم اللفظ ذاته عند الحديث عن الحيوانات أو الناس . أما تعذيبها بلا فائدة ومن باب أولى إهلاكها ، فإنه إثم يناقض القصد من الخلق ، وقد يستدعى تدخل الدولة . والأولى أن تتزايد هذه الالتزامات إذا كان حق الملكية يتعلق بعيد من العبيد^(٢٨٤) . فقد كان الرق مباحاً فى (أ) شريعة

(أ) أن القول بأن الرق كان مباحاً فى شريعة الإسلام يوهم القارئ بأنه انفراد وحده بهذا النظام ==

الإسلام وفي العرف بحيث كان ابن تيمية في غنى عن إثارة قضية شرعية .
ولكن الظروف التي قصد بمبادئه أن يهيئها للعبد كانت نابعة من رغبته
الشديدة في التخفيف من نظام كان من حيث التشريع لا يتسم بالقسوة المفرطة .
إذ أن شخصية العبد لم تكن مهددة تماما . لأن العبد كانت له حقوق على سيده .
ولقد بالغ ابن تيمية في احترام شخص الإنسان إلى حد أنه قرر كما رأينا
وبما يخالف الرأي السائد — وجوب قتل الحر في حالة قتله لعبد عمداً . هذا
بالإضافة إلى أن بقاء للعبد في الرق ليس من الأمور المستحبة . فإن العتق
بحسب الطاقة من الأعمال المجزلة للثواب التي تحتل المقام الثاني في سلسلة
« الكفارات » ، وهو إلى المصدقة ويسبق الصيام ^(٢٨٥) . وبقارنه ابن تيمية
في موضع آخر بالزواج وبالصدقة من حيث الفضل ^(٢٨٦) . وعلى ذلك
يتضافر العدل والإحسان هنا أيضا للحد أخلاقيا وتشريعا — من حرية
التصرف التي قد توحى الملكية باعطاءها للمالك ^(٢٨٧) .

وحق التصرف الذي يكون للمالك على أمواله ليس متروكا لتحكمه
الشخصي . إذ يتعين عليه أن يستخدمه فيما يحقق « مصلحته » على أحسن وجه ،
وهذا معناه وجوب مراعاة الأحكام الشرعية . والشرعة تدم من كان المال
غايته ، ويريد أن « يتشبه بقارون » ، كما تستهجن من « يقتدى بفرعون »

= ولكن الدراسة التاريخية توضح أن الرق كان نظاما معترفا به في كافة التشريعات ، ثم جاء الاسلام
ليحافظ على النظام القائم لما له من جذور اجتماعية واقتصادية وسياسية توطدت لعدة قرون ، ثم يضع
الوسائل الكفيلة بمعالجة آثاره تدريجيا ، وقد شجع على تحرير الأرقاء بكافة السبل كما سيرد عند بيان
رأى ابن تيمية .

ويشبه السلطة السياسية من أجل علوه في الأرض وبسط سلطانه . فالإنسان مسئول في حدود استطاعته ، كما أن قوته ليست قوة فردية فحسب وإنما هي أيضا قوة اجتماعية لأنها تزيد بنمو الوظيفة أو بنمو الثروة . وأغلب الالتزامات التي تتعلق بالثروة بالالتزام بالتضامن وبالمساعدة المتبادلة . فالأغنياء ليسوا أعداء للفقراء وإنما شركاؤهم ^(٢٨١) . وللفقراء عليهم حقوق ، وللأمة في شخص رئيسها أن تجبر الأغنياء على مزاولة وظيفتهم . فالصدقة الجارية هدفها أداء جزء مما يجب على الأغنياء ، وزيادة قدرة الفقراء على عبادة الله . وهكذا تكتمل الفكرة ومضمونها أن الأموال وإن كانت فردية بالملكية فهي جماعية بالاستخدام . وللنقيير حق على ملكية الغنى في حقيقتها الفردية وليس في عموميتها النظرية ^(٢٨٢) . فإذا ألحقت عليه الحاجة يجوز له أن يشبع حاجته الفردية الملحة الوقتية بأن يأخذ القدر الضروري من الزائد عن حاجة غيره ودون أن يكون عليه في ذلك إثم السرقة . وهكذا نرى أن مال الغنى ليس مائقا في طريق فلاحه الأخرى ، وإنما هو سبب يجعله يستزيد من حقوقه في جزاء الآخرة إذا اضطلع بالرسالة التي تفرضها عليه ثروته .

ومن هنا كان موقف ابن تيمية من مسألة تفضيل «الفقر» على الغنى (أ) الذي يزعمه أنصار الزهد المفرط . إن فكرة امتياز الفقر تخالف روح مذهبه الذي يحبذ الاشتغال بالتجارة ، والذي يخلق جوا مشجعا للحرب الشرعية

(أ) لم يوفق لاووست إلى فهم مقصود ابن تيمية في عرضه للمقارنة بين الفقير الصابر والغنى الشاكر . وأول ما بدأ به شيخ الإسلام هو الاستدلال بالكتاب والسنة على اسم الفقير . فالمراد به الفقير المعادل للغنى . والفقراء والفقير أنواع : فله المسوغ لأخذ الزكاة ، وضده الغنى المانع المحرم لأخذ الزكاة ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم (لا تحمل الصدقة لغنى ولا لقوى مكتسب) . =

بتمجيده للجهاد (١) ٠ ومن جهة أخرى فإن ثواب الفقر لا يرجع إلى

== والله سبحانه قد ذكر الفقراء في مواضع ، ولكن ذكر الله الفقراء المستحقين للزكاة في آية والفقراء المستحقين للئى في آية ، فقال في الأولى (أن تبدوا الصدقات فنعما هي وأن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) إلى قوله (للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً) وقال في الثانية (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى) الآية إلى قوله (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون) .

وهؤلاء الفقراء قد يكون فيهم من هو أفضل من كثير من الأغنياء ، وقد يكون من الأغنياء من هو أفضل من كثير منهم . ثم الأغنياء يحاسبون ، فمن كانت حسناته أرجح من حسنات فقير ، كانت درجته أعلى ، وإن تأخر عنه في الدخول . ومن كانت حسناته دون حسناته ، كانت درجته دونه ، ولكن لما كان جنس الزهد في الفقر أغلب صار الفقر في اصطلاح كثير من الناس عبارة عن طريق الزهد وهو جنس التصوف . فاذا قيل : هذا فيه فقر ، لم يرد به عدم المال ، ولكن يراد به ما يراد بأسم الصوفى من المعارف والأحوال والأخلاق ونحو ذلك .

وعلى هذا الاصطلاح قد تنازعوا : أيها أفضل الفقير أو الصوفى ؟ فذهب طائفة إلى ترجيح الصوفى كأبي حفص السهروردى ونحوه . وذهب طائفة إلى ترجيح الفقير كطوائف كثيرين . والتحقيق أن أفضلها أنقاهما .

ينظر رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٣ - ٣٦ - سلسلة الثقافة الإسلامية العدد ٢٣

جهاى الأولى ١٣٨٠ هـ - نوفمبر ١٩٦٠ م

(ب) لم يمجّد الجهاد من تلقاء نفسه فإن أكثر ما ورد في الكتاب والسنة يحض على الجهاد ويرغب فيه المسلمين لفوائده من العزة والمنعة وإرهاب الأعداء والنصرة لدين الله عز وجل . ويقرر ابن تيمية أن الشرع إذا أمر بشديد فإنما يأمر به لما فيه من المنفعة ، لا لمجرد تعذيب النفس كالجهاد الذى قال فيه تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم) البقرة ٢١٦

== أنظر فتاوى ابن تيمية ٢ ص ٤١٩

شعور الذلة الذى يلازمه ، لأن الشعور الحقيقى للمسلم ليس الذلة والاستكانة والاستسلام وإنما هو الشعور بالعزة المشروعة الناشئة عن إحساسه بتفوق دينه . إن استنكار ابن تيمية لرهينة الزوايا والخانقات ، وانتقاده لنظام العزوبة ولقيود الطعام التى يزاو لها الفقراء ، ، كان لابد وأن يمتد ليشمل ندور الزهد وفكرة تفضيل الفقر على الغنى ، وأن « الفقير أعلى مقاماً من الصوفى » .^(٢١٠) إن ثواب كل إنسان رهين بعمله والثروة فى حد ذاتها أفضل أدبياً من الفقر ، لأن الثمر ينشئ حقوقاً ، أما الغنى فإنه يقرر واجبات ولهذا فإن مذهب ابن تيمية يدعو إلى تكوين الثروات وإلى تنظيم المجتمع تنظيمياً يعتمد على اقتصاد نشط لأن « حبس المال دائماً لا يجرى ، لا فائدة فيه بل هو تعريض لهلاك المال »^(٢١١) (أ) إنه يهدف إلى تشجيع التبادل

= ويضم إليها آيات أخرى كثيرة تعظم أمر الجهاد فى عامة السور المدنية وتذم التاركين له وتصفهم بالنفاق ومرض القلوب (التوبة ٢٤ ، الحجرات ١٥ ، محمد ٢٠-٢١ ، الصف ١٠/١٣ التوبة ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ١٢٠ ، ١٢١) . وبعد هذا الإحصاء يستخلص مدلولاتها ، فإن ذكر فضائل الجهاد فى الكتاب والسنة أكثر من أن يحصر ، ولهذا كان أفضل ما تطوع به الانسان وكان بإتفاق العلماء أفضل من الحج والعمرة ، ومن الصلاة التطوع والصوم التطوع .

ينظر السياسة الشرعية ص ١٣٩ / ١٤٤

(أ) توسع المؤلف فى هذا الأصل الفقهى لشيخ الاسلام ، فقد أورد رأيه فى حالة تعذر معرفة مالك المال - كالعوارى والودائع والرهون - ويثنى من معرفة أصحابها ، فانه يتصدق بها عنهم ، أو يصرفها فى مصالح المسلمين ، أو يسلمها إلى قاسم عادل يصرفها فى مصالح المسلمين الشرعية ، ومن الفقهاء من يقول : يوقف أبداً حتى يتبين أصحابها .

ويذهب ابن تيمية إلى تصويب الرأى الأول لأن حبس المال دائماً لمن لا يجرى ، لا فائدة فيه بل هو تعرض لهلاك المال واستيلاء الظلمة عليه .

مجموعة الرسائل الكبرى - ٢ ص ٤٧

التجارى وزيادته ويريد أن يخضع هذا التبادل فى شكله وفى غايته إلى حد أدنى من المبادئ التى نعمت عليها الشريعة بعد أن أضاف إلى مرونتها قدراً جديداً من المرونة .

٢ - شكل العقود

أول مسألة تثار عندما نعرض لمجال المبادلات التى تخضع لقواعد شرعية (المعاملات) هي شكل العقود . وكانت نفس المسألة قد أثبتت فى موضع مماثل فى مجال « العبادات » . (٢٩٢) إن نظريات ابن تيمية تنهض كرد فعل ضد المذهب الشافعى وتميز ببعض الخصائص التى تضى عليها ملامح الأصالة حتى داخل المذهب الحنبلى . ونجد فى الرد على أهمية اللفظ فى العقود — ثلاث إجابات ظهرت عبر التاريخ .

فطبقاً للإجابة الأولى . (٢٩٣) لا ينعقد أى عقد إلا إذا صيغ صياغة معينة . وهذا رأى واسع الانتشار فى المذهب الشافعى . وهو يشبه أحد آراء مذهب أحمد ، سواء كان ميئناً بطريق مباشر مثل البيع والوقف ، أو كان يمكن استنتاجه مثل الإجارة والهبة . ويرتكز هذا رأى على أن كل عقد يفترض وجود رضا متبادل (تراضى) بين الطرفين ، وأن اللفظ وحده هو الذى يعبر عن إرادة الطرفين الحقيقية دون أن يترك أى لبس مما قل . وبالإضافة إلى ذلك تدخل العقود فى « الاتفاقات الشفوية » وبهذا فهى مجال المعاملات تشبه الذكر والصلاة فى مجال العبادات . ولقد اضطر الفقهاء الذين أخذوا بهذا رأى إلى أن يسلّموا فى بعض الظروف بأن الإشارة قد تكفى لانعقاد العقد — وكذلك الكتابة أو أى طريقة تعبر عن الإرادة ، إذا كانت

هي الوسيلة الوحيدة للتعبير (عبارة) التي تفرضها الضرورة .

أما الإجابة الثانية فتقرر أن العقود لا تبرم إلا بالأعمال التي تعتبر في العادة وفاء لهذه العقود . فالبيع يتم تلقائياً بتسليم البضاعة وقبض الثمن . وكذلك الحال عند إنشاء الوقف : يبنى المسجد ثم يدعى الناس للصلاة فيه ، أو يقام سبيل ويؤذن للناس بأخذ الماء منه . فالوقف يتم شرعاً دون الالتجاء إلى أى إجراء آخر . وكذلك الحال في بعض أنواع « الإجارة » التي لا تحتاج إلى إجراءات معينة لكي تتم . فإذا سلمت ثياباً إلى غسال أو خياط لكي يقوم بعمله مقابل أجر ، أو إذا صعدت على ظهر سفينة بحار . فإذا لم تكن مثل هذه العقود تتم تلقائياً بذات الأعمال التي تدل عليها لسادت الفوضى في الحياة الاجتماعية . يقول ابن تيمية ، ولأن الناس من لدن النبي (ص) وإلى يومنا ما زالوا يتعاقدون في مثل هذه الأشياء بلا لفظ بل بالفعل الدال على المقصود « (٢٩٤) . رجع هذا الرأي في مذهب أبي حنيفة ، واتفق مع رأى آخر في مذهب ابن حنبل ، ومع بعض الوجوه في مذهب الشافعي .

والرأي الثالث يقضي بانعقاد العقد بأي كلام أو عمل يعبر - دون أية معارضة ممكنة - عن غاية العقد ذاتها . (٢٩٥) وتستحق عبارات ابن تيمية أن تنقل هنا لأنها تتميز بمرونة كبيرة تجعله يقبل أشكالاً عديدة من العقود تكاد تكون غير محدودة : « فكل ما عده الناس بيعاً أو إجارة فهو بيع أو إجارة . وإن اختلف اصطلاح الناس في الألفاظ والأفعال . انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم من الصيغ والأفعال وليس لذلك حد مستمر لا في شرع ولا في لغة بل يتنوع بتنوع اصطلاح الناس كما تتنوع لغاتهم . فإن لفظ البيع والإجارة في لغة العرب ليس هو اللفظ الذي في لغة الفرس أو الروم

أو الترك أو البربر أو الحبشة بل قد يختلف أنواع اللغة الواحدة ولا يجب على الناس التزام نوع معين من الاصطلاحات فى المعاملات ولا يحرم عليهم التعاقد بغير ما يتعاقد به غيرهم إذا كان ما تعاقدوا به دالاً على مقصودهم وإن كان قد يستحب بعض الصفات وهذا هو الغالب على أصول مالك وظاهر مذهب أحمد - والأسباب التى يعتمد عليها ابن تيمية لتبرير هذا رأى لا تقل أهمية عن الآثار المترتبة عليها لكى ننقلها هنا .

فالتفسير اللفظى يقضى بأن يستند كل يبيع على الرضا المتبادل بين الأطراف ، كما يقضى بأن يئشأ كل تبرع عن رغبة ذاتية للإحسان . وفى كلتا الحالتين لم يشترط القرآن استخدام صيغة معينة أو القيام بعمل محدد . علم ضرورة أنهم (أى الناس) لم يكونوا يلتزمون الصيغة من الطرفين » (٢١٦) .

ويرتبط الاعتبار الثانى بعلاقة (الاسم) و (حكمه) الشرعى . فلكل اسم تعريف . ويتم هذا التعريف عن طريق اللغة التى يعول عليها فى تعريف الشمس والقمر والبحر والقفارة والسما والأرض ... الخ . وفى حالات أخرى تقدم الشريعة هذا التعريف فيرجع إليها لعرف مضمون لفظ مؤمن وكافر ومنافق وصلاة وصدقة وحج . وكل لفظ لا نجد له تعريفاً فى اللغة أو فى الشريعة نبحت عن مضمون له فى (العادة) (٢١٧) .

هكذا نلجأ إلى العادة لتحديد مضمون لفظ (قبض) الوارد فى حديث معناه : (من اشترى قمحاً فلا يبيعه حتى يقبضه) (٢١٨) . ومن الجلى أن لفظ بيع وإجارة وهبة لم يتحدد مضمونها فى الشريعة بكتاب الله أو بسنة رسوله (ص) . وكذلك لانستطيع أن نؤكد أن علماء اللغة قد حددوا لهذه

الألفاظ مضموناً يشبه التعاريف التي تنقسم العقود على أساسها من وجهة نظر الشريعة . وكما أنه لا يوجد أى تعريف لمثل هذه الألفاظ في الشريعة أو في اللغة فلا مفر من الإلتجاء إلى العرف وإلى العادات الاجتماعية لنطلق لفظ البيع على ما يسمى في العادة بيعاً ، وله نظـ الهبة على ما يسمى هبة .

وأخيراً يتضمن الاعتبار الثالث مع الاعتبار الثانى : « إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان : عبادات يصلح بها دينهم ، وعادات يحتاجون إليها في دينهم . فاستقراء أصول الشريعة أن العبادات التي أوجبها الله أو أباحها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع . وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دينهم (١١) مما يحتاجون إليه ، والأصل فيه عدم الحظر فلا يحظر منه إلا ما حظره الله ورسوله وذلك لأن الأمر والنهي مما شرع الله تعالى والعبادة لابد أن تكون مأموراً بها فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليه بأنه عبادة ؟ وما لم يثبت من العادات أنه منهي عنه كيف يحكم عليه أنه محظور ؟ ولهذا كان أصل أحمد وغيره من فقهائ الحديث أن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع إلا ما شرعه الله تعالى « وعلى العكس في مجال العادات فإن المبدأ هو « العفو » ولا يجوز أن يحرم من العادات إلا ما حرم الله حتى لا تقع تحت طائلة التهديد القرآنى . (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً ؟) ولهذا لا يتردد ابن تيمية في اعتبار فالبية العقود - البيع والهبة والإجارة والزواج وحتى الوقف - ناشئة عن العادات التي يكون الإنسان في حاجة ملحة

إليها كحاجته إلى الطعام والشراب والثياب . ولم تكن الشريعة لتقف بلا مبالاة أمام العادات ، فقد فصلت بين الطيب منها وبين الخبيث . ولقد أخضعت الشريعة نشاط الإنسان كله لعدد ضئيل من أحكامها الشرعية ، وإذا كانت هذه الأحكام لا تخضع لأشكال محددة فإنها تستهدف تقييمها بحسب « المقصود » (٣٠٠) من العمل بها .

٣ - الغاية في العقود

لا نعلم أن ابن تيمية تناول بالدراسة المنهجية شروط القصدية والغاية (المقصود) التي يتعين أن تتوافر في العقود حتى تكون صحيحة من الناحية الشرعية . ومع ذلك فقد شاعت دراسه هذه المسألة . ولكي نحدد مذهبه في هذا الموضوع نستطيع اشتراك مجموعتين من مؤلفاته : الدراسات التي تعنى بوضع إجابة لحدود الحلال وحدود الحرام من جهة ، وحضه للمسلمين على الالتزام بالعدل الذي ينادى به الشرع من جهة أخرى . ولهذا نستطيع أن نؤكد من غير خطأ أنه ينبغي أن تتوافر في كل عقد بعض الأحكام السلبية ومضمونها عدم تجاوز حدود الحرام ، وبعض الأحكام الإيجابية وتتلخص في احترام مبادئ العدل .

والقاعدة فيما يختص بالأشياء هو الحلال . فلم يخلق الله الناس إلا لعبادته . وقد أمرهم بأن يعبدوه ، وعندما أمرهم بفعل الخير أمرهم كذلك بأن يستخدموا « الطيبات » التي أنعم بها عليهم (٣٠١) . فقد كتب يقول : « (العمل الصالح) لا يمكن إلا بأكل وشرب ولباس وما يحتاج إليها العبد من سكن ومركب وسلاح يقاتل به ، وكراع يقاتل عليه ، وكتب يتعلم منها ، وأمثال ذلك مما لا يقوم ما أمر الله به إلا به ، وما لا يتم الواجب إلا

به ، فهو واجب . فإذا كان القيام بالواجبات فرضاً على جميع العباد ، وهي لا تتم إلا بهذه الأموال ، فكيف يقال إنه قليل بل هو كثير غالب بل هو الغالب على أموال الناس . ولو كان الحرام هو الأغلب والدين لا يقوم في الجمهور إلا به للزم أحد أمرين : إما ترك الواجبات من أكثر الخلق ، وإما إباحة الحرام لأكثر الخلق وكلاهما باطل . والورع من قواعد الدين » (٢٠٢) وليس معنى ذلك أنه ينبغي استبعاد الحذر الذي يوصى به الرسول في حديث رواه البخاري عن عثمان بن بصير ، الحلال بين والحرام بين وبينهما متشابهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لعرضه ودينه (٢٠٣) ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام .

وجرباً على مادته فقد عنى مذهب ابن تيمية بالوقوف موقفاً وسطاً بين الرأيين المتعارضين . ولقد ألمح ابن تيمية بنفسه في مقالة عن « الحلال » إلى الرأي الذي نشأ في العراق ، ويرجع بلا شك إلى المحاسبى ، ويؤكد أنه « لم يعد ممكناً أن يستخدم شيء حرام وليس فيه حل » . لقد كان الفقهاء الكذبة ذوو الميول الصوفية أول من أبدى هذا الرأي ، ولم يقصدوا من روايته تحريم التعامل الإقتصادي ، وإنما كانوا يريدون أن يبينوا أنه أصبح من العسير في عصرهم الالتزام بالتقوى عملياً عند مخالطة الحياة الدنيوية ، ليخلصوا من هذه الملاحظة إلى الدعوة إلى حياة الرهبة . وأشد من هذا تطرفاً كان الرأي (٢٠٤) الذي معمه ابن تيمية بنفسه بالاسكندرية - في الأوساط الشاذلية على ما يبدو أو من أتباع النووي . وكانت الحجة الأساسية في هذا الرأي ناتجة عن عدم المساواة في توزيع غنيمة معركة المنصورة مع الصليبيين والتي انتصر فيها السلطان المعظم تورانشاه عام ٦٤٧ هـ ١٢٤٩ م . وأن الأموال

التي وزعت قد دخلت في التداول وامتدت عدواها إلى الأموال الأخرى .
ولقد أدت هذه المقدمة في الرأي إلى نتائج على جانب كبير من الزيف . إذ
صارت الدرام ذاتها محرمة بطريق العدوى ولم يعد لأحد شرعاً أن يقبض
أجره عن عمله . وأصبح غير جائز أن تقطع يد السارق لأن المال المسروق
لا يعتبر مكتسباً بطريق مشروع (معصوم) . ولقد بدأ فقهاء آخرون من
مقدمة مشابهة و انتهوا إلى أنه لا يجوز للإنسان أن يأخذ من هذا المال إلا
قدر الكفاف ، أو عليه أن يمتنع عن استهلاك السلع التي تباع في الأسواق
والأ يقبل إلا الطعام الحلال من الخضر . وكان من جراء هذا التشدد ذى النزعة
الباطنية أن صارت التقوى مستحيلة من الناحية العملية . ولقد أوضحنا
كيف استطاعت المدرسة « المباحية » أن تمحو كل تمييز بين الحلال والحرام .
ويقول ابن تيمية لهؤلاء البدعيين « إن كل ما في يد الناس حلال . وهم
وحدهم الحكم لتحديد الحرام . لقد انطلقوا من هذه الفكرة الخاطئة وهي
أن الحرام قد انتشر في الأرض منذ ذلك الحين . وعندما رأوا أن الإنسان
يحتاج إلى الطعام وإلى اللبس ، انتهوا إلى أنه يحل له أن يحصل على
الضروري بأي طريقة كانت . .

إن القرآن والسنة وحدهما اللذان ينبغي أن يوضعا مجال الحلال ومجال
الحرام . ولا يتحدد الحلال إلا بطريقة سلبية . فالشريعة لم تحدد في الواقع
إلا الحرام . وإنما الحرام ما ثبت تحريره بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو
قياس مرجح لذلك » (٣٠٥) . وعلة هذا التحريم نجدتها في العقيدة التي تدعم
الشريعة على أساس من العقل الكامل وسيادة العدل (٣٠٦) . والهدف من
التحريم هو إبعاد الضرر عن الإنسان ، كما يهدف التحليل « إلى جلب

« المنفعة » له . ومما يخالف روح الشريعة محاولة « تحليل المحرمات » ، أو بدافع من الغلو في التقوى الإكثار من « تحريم الحلال » دون أن يتحقق من وراء هذا التشدد المبالغ فيه مزيد من المنفعة العامة للإنسان . فلا يحق لأحد في الأمة أن يطالب المسلم بإتيان المحرمات ، أو أن يفرض عليه قيوداً لم ترد بالنصوص الصريحة (أ) . فكل ما قد يظن الفقيه أنه حرام ليس من الضروري أن يكون كذلك ، وكل خلاف يقوم بين الفقهاء حول رأى ما يعين مطابقته على القرآن والسنة . ولقد شك ابن تيمية بصفة دائمة من تشدد كثير من معاصريه في الالتزام بالكتاب والسنة فقال : « ومن الناس من يكون نشأ على مذهب إمام معين أو استفق فقيهاً معيناً أو سمع حكاية عن بعض الشيوخ فيريد أن يحمل المسلمين كلهم على ذلك وهذا غلط » (٣٠٧) ولقد جعلته هذه الملاحظة يوجه نقده من جديد إلى نظرية المذهب الشافعي في الغنيمية وفي « المخابرة » ، وإلى تحريم الإمام مالك تأجير قطعة أرض مقابل جزء من محصولها .

وانطلاقاً من القرآن والسنة ، قسم ابن تيمية الحرام إلى قسمين كبيرين (٣٠٨) . الأول المحرم عن طريق (ب) العقل « بمتنضى صفة ذاتية فيه » (الحرام

(أ) أنه ليس كل ما اعتقد فقيه معين أنه حرام كان حراماً وإنما الحرام ما ثبت تحريره بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو قياس مرجح لذلك .

النص ص ٢٤ الرسائل الكبرى ح ٢

(ب) لم يقل ابن تيمية عن طريق العقل بل قسم الحرام إلى نوعين حرام لوصفه كالميتة ، والدم ولحم الخنزير .. الثاني الحرام لكسبه كالمأخوذ غصباً أو بعقد فاسد ..

ينظر الرسائل الكبرى ح ٢ ص ٢٦ وما بعدها .

(لوصفه) « مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر ... الخ ». ولحرصه الدائم على شرح الشريعة وتوضيحها ، نظم بطريقة أدق من سابقه مبدأ « التغير أو الاستحالة » لكي يعزل إلى تفسير تحول هذه المواد إلى مواد حلال أو حرام وقدرتها على العدوى ، فالمواد المحرمة - لا تنقل عدواها إلى ما يخالطها من مواد أخرى إلا إذا غيرت حالتها وبدلتها . وتخلص من ذلك أنه من الجائز شرعا القضاء على دنس الشيء بتحويله لا بإفساده . والاستثناء من ذلك هو حالة الخمر التي لا يمكن تحويلها عمداً إلى خل (٣٠٩) « فإذا تخللت بفعل الله من غير قصد لتخليطها كانت خل خمر حلالا طاهرا » . ولقد كان لهذا المبدأ أثره على نظرية العقوبات نظرا لأن الخمر وحدها هي التي ينبغي إتلافها . أما المواد الأخرى الحرام فمن الأفضل تحويلها ثم استخدامها .

والقسم الثاني يشمل المحرمات « بطريقة اكتسابها » (الحرام لكسبه) مثل الأشياء « المقصوبة » أو التي يتم الحصول عليها عن طريق الاحتيال على القانون . فإذا اختلطت هذه الأموال بأموال أخرى ، فإنها لا تنقل إليها حرمتها . وبالعكس فهي لا تتحول إلى حلال إذا خالطت أموالا أخرى حلالا أو إذا دخلت في معاملات مشروعة . فإذا كان ينبغي - اقتداء بالسلف - التسامح في تحديد المحرمات التي تدخل في القسم الأول ، فإنه على العكس ينبغي استخدام القسوة والشدة في إبطال وسائل كسب المال غير المشروعة (٣١٠) .

فما هو إذن « الحرام لكسبه » ؟ إن التحريم الوحيد الذي نص عليه القرآن هو : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » (٣١١) وهنا أيضا في مجال الحياة الاقتصادية كان ابن تيمية يميل - كما فعل من قبل في مجال الاجتماع

السياسي - إلى جعل المبادئ الشرعية تلاءم مع النصوص ومع الإمكانيات العملية إلى أقصى حد ممكن . وهو يعتبر هذا المبدأ « جنسا » يتعين أن تتحدد فيه النوع . وعدد الأنواع اثنان هما الربا والميسر^(٣١٢) ويشتمل أحدهما على جميع المعاملات المحرمة ما لم يشتمل على النوعين معا .

والربا في نظر ابن تيمية أشد أنواع المعاملات حرمة . ومعناه العام الذي يستفاد من النصوص هو في مذهب ابن تيمية أكثر عمومية مما هو في تعريف الفقهاء العادي . والواقع أن الربا ليس كما نتصوره مجرد الإقراض بفائدة . وإنما هو استغلال اقتصادي مجرد من العياء يؤدي إلى وقوع الضرر بالغير . إنه « استغلال الغنى لبؤس الفقير »^(٣١٣) . ولهذا فانه ينظر إليه في مجال المعاملات على أنه مناقض للصدقة ، التي أمر الله بها في كتابه . ولقد كان تكرار تحريم الله للربا ، يتناسب مع إلحاحه في إيتاء الزكاة ، ويعبر وحده عن الشدة التي ينبغي أن يحرم بها الربا مهما تنوع في أشكاله وفي درجاته « فذكر تحريم الربا الذي هو ضد الصدقة في آخر سورة البقرة وفي سورة آل عمران والروم والمائدة . وذم اليهود عليه في النساء ... وذكره النبي (ص) في الكبائر ... وذكره الله سبحانه أنه حرم على الذين هادوا طيبات أحلت لهم بظلمهم وصددم عن سبيل الله وأخذهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل . وأخيرا أنه يمحى الربا و « يربى الصدقات » ولقد اعتبر النبي (ص) الربا من (الكبائر)^(٣١٤) كما ورد بالصحيحين عن أبي هريرة . ويحمد ابن تيمية ما يدعم هذا التحريم الحاسم في التجربة العملية .

« الربا أصل إنما يفعله المحتاج . وإلا فالوسر لا يأخذ ألفا حالة بألف ومائتين مؤجلة إذا لم يكن له حاجة بتلك الألف ... والربا فيه ظلم محقق

للمحتاج ولهذا كان ضد الصدقة فإن الله تعالى لم يدع الأغنياء حق أوجب عليهم إعطاء الفقراء . فإن مصالحة الغنى والفقر في الدين والدنيا لا تتم إلا بذلك . فإذا أربى معه فهو بمنزلة من له على رجل دين فمنعه دينه وظلمه زيادة أخرى ... فهو من أشد أنواع الظلم ولعظمت لعن النبي (ص) آكله وهو الآخذ ، وموكله وهو المحتاج المعطى للزيادة ، وشاهديه وكاتبه « ولقد شملت اللعنة الذين شاركوا في تحقيق زواج المتعة (التحليل) باعتبارهم شركاء في الإثم .

هل نستطيع أن نوسع دائرة هذا التشدد في التحريم لتشمل أشكال الربا المخفية ؟ ألا يمكن اعتبار (ربا الفضل) (٣١٥) نوعاً من الربا غير الضار وأنه مفيد وبالتالي مشروع ؟ لقد كانت المعارضة من القوة بحيث أن بعض كبار الصحابة مثل ابن عباس ومعاوية كانا قد سلما بشرعيته إذ لم يجدا فيه أى ضرر وذلك قبل أن يخبرها غيرهما من كبار الصحابة أيضاً ، مثل عبادة بن الصامت وأبي سعيد الخدري ، بأن النبي (ص) قد حرم (ربا الفضل) . والواقع أن تحريم النبي (ص) في هذه الحالة وفي غيرها غير واضح الأسباب (حرم أشياء منها ما يخفى فيها الفساد لإفضائها إلى الفساد المحقق كما حرم قليل الخمر لأنه يدعو إلى كثيرها . مثل ربا الفضل فإن الحكمة فيه قد تخفى) (٣١٦) ولقد اتجه تعاطف ابن تيمية بأكله نحو مالك وابن حنبل لتشدددهما في تحريم الربا ومطاردتها لكل أسلوب قد يؤدي إليه (ذريعة) ، برغم أن هذه الذريعة قد لا تكون في حد ذاتها نوعاً من الاستغلال الربوي لفقر الغير .

ويشمل الميسر كل العمليات التجارية (بيع ، إيجار ... الخ) التي تتضمن عنصر الجمالة أو عدم التجديد الذى يمكن أن يتحول إلى تدليس . ويميل ابن تيمية إلى إطلاق لفظ ميسر على البيع المسمى (غرراً) لانطوائه على عنصر

المخاطرة بالنسبة لأحد الطرفين وبالذات المشتري . ويكون هذا البيع على أحد أشكال ثلاثة تنفاوت درجة خطورتها في الشدة . الشكل الأول يتم فيه البيع لشيء لم يوجد بعد ، مثل عملية البيع التي تسمى « حبل الجبالة » التي يباع بمقتضاها حمل الحيوان . والشكل الثاني يبيع فيه البائع ما ليس في مقدوره تسليمه مثل بيع عبد هارب . والشكل الثالث الذي تباع بمقتضاه أشياء غير معروفة على الإطلاق أولاً يعلم نوعها ولا قيمتها . ولقد اقتضى تعريف هذا النوع من البيع من ابن تيمية أن ينقل المبادئ التي عرضها من سبقه من الفقهاء ، كما استشهد بأمثلة من البيع التقليدي المعروف في الشريعة الإسلامية .

واليسر محرم من حيث المبدأ ، إذ يتعين استبعاد عنصر المخاطرة في المعاملات حتى « لا تأخذ شكل القمار » (٣١٧) ، ويقع من جراء ذلك الظلم على أحد الطرفين ، فتنشأ للفرقة والانداد في الأمة . ومع ذلك فاليسر أقل من الربا فداحة ، لأنه لا ينطوي على استغلال ربوي يضر بالغير . فضلاً عن أنه قد يكون مباحاً في كثير من الظروف لأن تحريمه بتشدد وبصرامة يؤدي إلى توقف كل إمكانية للحياة الاجتماعية والاقتصادية . فمن العسير استبعاد عنصر عدم اليقين (٣١٨) من كل عملية بيع . كما أن تقدير الثمن لا يتم إلا بطريقة تقريبية (٣١٩) (تقريب) . وأخيراً ففي الإمكان أن نقل من عنصر عدم اليقين والمخاطرة إلى أدنى حد ممكن بالاعتماد على أهل الخبرة (الإخبار) . ففي أمور العرف والعادات لا يعتمد على العلماء للفصل في مسائل الواقع ، وإنما يعول فيها على الخبراء وعلى أهل كل فن (مخبر) (٣٢٠) . فقد قال النبي (ص) : « أنتم أعلم بأمر دينكم . فأما ما كان من أمر دينكم فإلي »

والعلماء هم ورثة الأنبياء في أمور الدين . أما في أمور الدنيا ، أما في الأعمال الفنية ، فعليهم أن يتركوا المجال للخبراء . وفي مخالفة مبدأ التواضع السابق دليل على الغلو وعلى مخالفة روح الشريعة ذاتها بمحاولة إخضاعها لمجموعة من النواهي النظرية غير المنتجة .

و الواقع أن مبالغة الفقهاء في النهي لا يؤدي في النهاية إلا إلى تحليل ما حرم الله . ولهذا نرى الشافعية يحرمون الفرر ويحرمون على إدخال فالبية أشكال المعاملات الأخرى في هذا القسم . « فإما أن يخرج عن مذهبه الذي يقلده في هذه المسألة وإما أن يحتال » (٣٢١) ويذكر ابن تيمية نتيجة من تجربته الشخصية فيقول : « وقد رأينا الناس وبلغتنا أخبارهم لما علمنا أحداً . ألزم مذهبه في تحريم هذه المسائل ولا يمكنه » .

ولكن الحيل القانونية أكثر من ذلك خطورة بكثير ، فخار بها ابن تيمية بعناد وإصرار (٣٢٢) : « فمن المحال أن يحرم الشارع . علينا أصراً نحن محتاجون إليه ثم لا يبيحه . إلا بحيلة لا فائدة فيها ، وإنما هي من جنس اللعب » (٣٢٣) ولهذا يعترف ابن تيمية بعد دراسة المطولة لمنشأ « الحيل » ، فيقرر أن الأسباب التي تتولد عنها هذه الحيل تلتقي في الحقيقة إلى سبب واحد هو « المبالغة في التشدد » (٣٢٤) . وقد يكون هذا التشدد مقصوداً من جانب الله ونوعاً من الكفارة تستهدف توقيع العقوبة على جماعة معينة عن ذنوب ارتكبتها . وكان هذا هو حال اليهود الذين أمعنوا في ظلمهم الأول بدلاً من أن يصبروا على هذه الشدة (تضيق في أمورهم) بشجاعة ، وظنوا أنهم يفلتون من العقاب بهذا الأسلوب في الخديعة ، وهذا « ذنب عملي »

جديد سوف يحرمهم من رحمة الله ، وسوف يزيدهم عذابا فوق عذابهم . ومع ذلك نرى في كثير من الحالات أن المسلمين أنفسهم هم الذين يصطنعون هذا التشدد المبالغ فيه بما يخالف الشريعة . إنهم يميلون دائما إلى نسيان أن الله قد كلف نبيه (ص) بتبليغ الناس بدين يسير في تطبيقه وأنه لم يفرض على عباده ما تنوء به كواهلهم . لقد توصل ابن تيمية إذن إلى أن الجهل هو دائما سبب هذه الحيل القانونية التي لا تعدوا أن تكون في نظره مجرد خطأ في « الاجتهاد » يؤدي إلى إدامة لا جدوى منها لهذه الحيل (٣١٥) ، باعتبار أن كل خطأ في الاجتهاد موجب لثواب الله .

ولا يكفي مراعاة حدود الحرام وحدها لتحديد غاية العقود . إذ يتعين أن تتوافر فيها أحكام العدل الإيجابية بالإضافة إلى هذه الشروط السلبية . إن الأمة والدولة ، وكل فرد من أفرادها عليهم واجب واحد هو إقامة العدل سواء في مجال الحياة الاقتصادية أو مجال الحياة السياسية أو مجال التشريع الأسرى . « العدل أساس الدين والآخرة » (٣٢٦) . فكيف تحدد مضمون هذا العدل ؟ هنا أيضا نجد أن مذهب ابن تيمية توفيق بين المعطيات النصية والمعطيات العقلية (أ) ، بين النزعة الاختبارية المسيرة للظروف وبين الاستنتاج المعيارى . ويساعد القرآن والسنة وكذلك العقل في توضيح معالم العدل ولكن ابن تيمية يعترف بأن العقل عاجز عن التحديد الدقيق . فقد يكون العدل في بعض الحالات واضحا جليا ، ولكنه في حالات أخرى حيث تتنوع التعاليم يخفى في الظلام الدامس (٣٢٧) والعدل مقتضاه إخضاع

(أ) لا نوافق المؤلف على هذا الحكم الخاطئ المكرر ، وسبق تعليقنا عليه .

كل تبادل وكل مشاركة لتوزيع عادل بين المزايا والمضار (معادلة) .
والهدف من ذلك هو تحقيق « المساواة » في مجال المعاملات وفي مجال
القصاص ، التي تؤدي في نهايتها المتأالية (٢٢٨) إلى عمالة كاملة بين
الشيئين موضوع التبادل . وينبغي أن يتحقق هدف مزدوج يمثل في
الواقع وجهين لضرورة واحدة . فمن جهة يتعين إعطاء كل طرف
حقه وتنسيق مصالح المنتج والمستهلك ، ومن جهة أخرى استتباب
النظام والسلام والوحدة في الأمة من جراء ذلك . وأخيراً كيف
يمكن عملياً أن نحقق هذا العدل في التوزيع ؟ نصل هنا إلى باب
جديد هو باب صلاحيات الإمام الاقتصادية التي تنفرع من وظيفته
التشريعية كما سئرى .

٤ - تدخل الدولة وحدوده

الإمام هو الحكم الأعلى في نشاط الأمة الاقتصادية . فهو مكلف
بتنظيم مختلف المهن ، برغم أن كتاب « الحسبة » ، وهو أهم الدراسات
التي خصصها ابن تيمية للقضايا الاقتصادية - لم يشر إشارة مباشرة
إلى نظام طوائف المهنيين فقال : « وأبلغ من هذا أن يكون الناس
قد ألزموا ألا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون . لا تباع
تلك السلع إلا لهم ثم يبيعونها هم . فلو باع غيرهم ذلك منع ، إما
ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع أو غير ظلم لما في ذلك من فساد »
وأضاف يقول « لا يحق لأحد من غير المعينين لهذا الغرض أن يقوم
بشراء أو بيع بضاعة معينة للتجار فيها . »

وتنظيم الطوائف المهنية الذي تفرضه هذه المبادئ. يحقق هدفين حسب فكر ابن تيمية : فمن جهة يوفر حماية الصناعات والتجارة ومن جهة أخرى يقيم رقابة على الإنتاج وعلى البيع تحمي المستهلك من الغش . إن بسط رقابة الدولة على جميع مظاهر النشاط الاقتصادي يطابق روح مذهب ابن تيمية الذي يقرر في العبارات التالية استحالة ترك حرية التجارة بلا قيود : « فلو سوغ لهم (التجار) أن يبيعوا بما اختاروا أو يشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلماً من وجهين . ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال وظلماً للمشتريين منهم » (٣٢٩)

ولكي نفهم طبيعة سلطات الإمام ومداها ، يتعين أن نذكر أن مزاوله كل نشاط ضروري لرعاية الأمة يعتبر ، فرض كفاية « تقع مسئوليته على رئيس الدولة ، وقد يتحول عند الضرورة إلى « فرض عين » . (٣٣٠) وهذا هو رأى الفقهاء السابقين على ابن تيمية : « فلماذا قال غير واحد من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم كآبي حامد الغزالي وأبي الفرج ابن الجوزي وغيرهما « وعلى هذا الأساس يكون الجهاد فرض عين على المواطنين الذين تتعرض بلادهم لغزو عدو أو إذا أعلن الإمام ذلك . والعلم مع كونه واجبا اجتماعيا - لا يعفى المسلم من ضرورة معرفة الأحكام المبدئية اللازمة لممارسة الدين ممارسة عملية . وكذلك الحال في شأن غسل الأموات ، وفي تكفينهم وأداء صلاة الجنازة عليهم ، أو بالنسبة للالتزام الدائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فكل هذه الواجبات الاجتماعية تصبح التزامات عينية ، إذا لم يتوفر من يقوم على تنفيذها على الوجه الأكمل . ومن حق الإمام إذن أن يلزم أصحاب الحرف على القيام بعملهم مقابل أجر عادل ، عندما

تحتاج الأمة إلى خدماتهم^(٣٣١) . ولهذا يتعين عليه دائما أن يتدخل ليلزم
الزراع بزراعة « الاقطاعات » لحساب « الجند » بشرط أن يدفع لهم تعويضا
عادلا وأن يوفر لهم الحماية اللازمة من أي سوء معاملة من جانب العسكر . ألم
يكن السباح يبقاه اليهود والصاري بين المسلمين في الأصل راجعا إلى أنهم
كانوا يزاولون صناعات لا غنى عنها لمهمة (الجهاد) وأنه في الإمكان أن
يمعدوا من البلاد في اليوم الذي تصبح فيه صناعاتهم غير ذات (أ) فائدة؟^(٣٣٢)

ومن أول واجبات الإمام القضاء على الغش^(٣٣٣) نظرا لاهتمامه الدائم
بتنظيم حياة الجماعة الاقتصادية تنظيما سليما . والغاش ليس مسلما . ولم يتردد
ابن تيمية في تشبيهه بالمسلم الذي ارتكب (فاحشة) . فقد قال الرسول (ص)
(لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن . ولا يسرق السارق حين يسرق وهو
مؤمن . ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن) . وهذا حال الغاش الذي
يتعين أن ينكر عليه الإيمان الصحيح الذي يحقق له الثواب في الآخرة وذلك
مثل المذنبين المشار إليهم في لحظات مشابهة . (وإن كان معه أصل الإيمان
الذي يفارق به الكفار ويخرج به من النار) .

والمعقود التي يحرمها الإمام هي التي تتعلق بعمليات ربوية أو تنطوي على
مخاطرة قد تحرم أحد الأطراف من حقوقه العادلة . وذلك مثل عمليات البيع
الخاصة التي حددتها الشريعة مثل بيع البضاعة التي لم يتم تملكها بعد ، والحيوان
الذي لم يولد بعد ، والبيع (بلامسة) الشيء المباع ، البيع الآجل أو البيع

(أ) هذا الاستنتاج غير صحيح .

الذى تنطوى على إعادة الشيء المباع مع سداد مبلغ إضافي من المال . وتدخل في العقود المحرمة عمليات المضاربة مثل الاحتكار و (و لعبة الشريك المتواطىء) التى تنطوى على إدخال بضاعة لا يراد شراءها - فى مزاد علنى - والغش الذى يكون عند عدم حلب حيوان قبل البيع (المصراة) (أ) . وباختصار جميع العمليات التجارية الربوية التى تنعقد مباشرة بين الأطراف المعنية أو بالتواطؤ مع الغير ، وتستهدف الضغط على المقترض بأن يعيد بعد أجل معين أزيد مما أخذ . (٢٣٤)

وبعض الصناعات مثل صناعة الكتب البدعية تستحق التحريم . والكيمياء (ب) ليست صناعة مشروعة ، فهى فى حقيقتها وفى مجازها (غش وتضليل) . ويؤكد ابن تيمية أنه يمكن أن يوجه إلى الكيميائيين مطعنان : فهم من جهة يزيفون النقود والمصاغ والعطور ، ومن جهة أخرى يعملون على خلق الذهب والفضة والعنبر والمسك والأحجار الكريمة والزعفران وماء الورد . فهم يضارعون خلق الله . وليس فى مقدور الإنسان أن يخلق المعادن أو النباتات أو الحيوانات ولكنه يستطيع أن يحسن تقايدها بطرق احتيالية .

وأخيرا فإن الإمام هو منظم الإثنان المالى . ويقع على عاتقه فى آن واحد أن يحصى المدين وأن يجبره على سداد دينه . وهو لا يرحم الغنى الذى يماطل فى الوفاء بالتزاماته ، فقد يحبسهم وقد يبيع أمواله . ومع ذلك فهو لا يبنى أن

(أ) المصراة : هى الناقة والشاة ونحوهما التى فعل بها ذلك . والتصرية فى الأصل حبس الماء ويراد بها هنا ترك حلب الناقة مثلا اليومين أو الثلاثة لتبدو غزيرة اللبن فى نظر المشتري . وفى الحديث « لا تصروا الإبل ولا الغنم . فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها . إن رضىها أمسكها . وأن سخطها ردها وصاعا من نمر » .

(ب) لا يقصد بطبيعة الحال علم الكيمياء كما نعرفه الآن - لأنه يحض على طلب كافة أنواع العلم المشروع - ولكنه يقصد نوعا من الصناعة كان يتكسب بها الكيميائيون فى عصره ، ولذا وقف فى وجه نشاطهم للأسباب التى ذكرها .

للمدين المعسر الحق في (نظرة الميسرة) وعلى الإمام أن يجتهد في منع الدائن من أن يلجأ إلى حيل ربوية يتمكن بها من أن يرفع قيمة الدين بمقدار زيادة عجز المدين عن التحرر من دينه (٢٣٥) . وعلى الإمام أيضا أن يعيد الأموال المغصوبة إلى أصحابها ، وإذا لم يوفق في ذلك ، فإلى خير من يقوم بإدارتها على أحسن وجه في صالح الجماعة (٢٣٦) .

ومن اختصاصات الإمام الاقتصادية بعد محاربة الغش ، (تسعير) (٢٣٧) الأثمان . وهي عملية بغيضة إلى الفكر الإسلامي حتى أن حديثا نبويا يقول إن في الظروف العادية تخرج حركة الأسعار عن نطاق سلطة الدولة . وبروى أن الأسعار عندما ارتفعت بشكل ملحوظ في عهد النبي (ص) جاء إليه رجل وسأله عما إذا كان في نيته تحديد الأسعار فقال له : (إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال) (٢٣٨) ويستند ابن تيمية إلى هذا الحديث لكي يقرر مبدأ أنه ليس للإمام أن يحدد أسعار البضائع في ظروف النشاط الاقتصادي العادي . فيقول : (فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله فالإمام الخلق أن يبيعوا بقيمة نعينها إكراه بغير حق) (٢٣٩) ومع ذلك فإن التسعير يكون إجباريا إذا كان لدى البائعين رغبة في رفع الأسعار لاستغلال عوز الغير أو احتياجه . ويكون هدف الإيجار عندئذ هو حماية المستهلك من ارتفاع غير صحيح في الأسعار ، وحماية التاجر كذلك من طرق المضاربة التي تؤدي إلى هبوط مفاجيء في الأسعار

« إذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس، ولما كانت عملية تسعير السلع عملية دقيقة فإنه يتعين على الإمام أن يجربها بمتنهي الحذر. وثمة توجيه من ابن حبيب أتاح لابن تيمية أن يذكر الإمام بالأسلوب الواجب عليه اتباعه في هذا الشأن : « ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء ويحضر غريم استظهارا على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون فيأولهم إلى ما فيه لهم وللعمامة سداد حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير ولكن عن رضا، (٣٤١) .

وبعد الاتفاق على التسعير على النحو السابق ، هناك التزامات فرعية لا غنى عنها لكي يصبح التسعير فعالا . فيجب مثلا منع أى شكل من أشكال التجمع - ولو كان ضمينا - يكون الغرض منه الضغط على حركة الأسعار (٣٤٢) . ولهذا منع أبو حنيفة وأتباعه « المساحين » الذين يقيسون مساحة العقارات والأراضي من أن يجمعوا أمرهم على رفع الأسعار لأن مهمتهم ضرورة للجماعة . وبالأحرى فن المشروع أيضا الحيلولة بين التجار وبين اتفاقهم على رفع الأسعار أو خفضها . ويظل التسعير غير ذي مغزول إذا لم يفوض الإمام في إرغام التجار على البيع بالسعر العادل المتفق عليه . ولكن فقهاء كثيرين لا يوافقون على أن يكون للإمام هذه الصلاحية فيقول الشافعي : « لأن الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئا منها بغير طيب نفس إلا في المواضع التي تلزمهم وهذا ليس منها » (٣٤٣) ولكي يجدد ابن

تسمية حق الإمام في إرغام التجار على بيع بضائعهم بالسعر العادل ، فكر واستمد الأمثلة من البيوع الإيجابية التي أصررت بها الشريعة الإسلامية .

وذلك مثل البيع الإجبارى لعبد يملكه شريكان أو أكثر (٣٤٤) . فقد قال الرسول (ص) في حديثين صحيحين «من اعتق شركاً له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عال لا وكس ولا شطط فأعطى شركاءه حصصهم وعق عليه العبد» واستناداً إلى هذا المعنى قيل إن الشيء المملوك لأكثر من شريك ولا يمكن تقسيمه يباع في جملة إذا طلب أحد الشركاء ذلك ثم يوزع الثمن بالعدل ، ومن يرفض أن يبيع نصيبه يجبر على البيع . ويقرر مع أبي حنيفة ومالك وابن حنبل أن لكل شريك من الشريكين في الملك الحق في نصف الثمن وليس في ثمن النصف . وترغم الشريعة أيضاً الناس على البيع في حالات أخرى معينة ، فللشريك في الملك الحق في الاستيلاء على جزء من العقار الذي له عليه حق الشفعة (٣٤٥) ، من يد الممتلك وبنفس الثمن الذي اشتراه به وذلك حتى يتمكن من التحرر شخصياً من التبعية التي تفرضها الشركة أو القسمة . وفضلاً عن ذلك فإن كل مالك ملزم بأن يقدم لغيره مجانياً حق استخدام أشياء معينة أو أشياء يحتاج إليها الغير حاجة ملحة (٣٤٦) . ولهذا فمن باب أولى أن يكون للإمام الحق في إرغام التجار على بيع البضائع التي يحتفظون بها إذا كانت الأمة في حاجة إليها . والتسوير في مذهب ابن تيمية ليس إلا إجراء استثنائياً تبرره الضرورة ، فهو يقول : «إذا احترم التجار واجباتهم فلا يباح تحديد أسعار للسلع لا تتجاوزها» .

ولا تتجلى نزعة التحررية فحسب في رغبته في تضيق نطاق تدخل

الدولة الذى كان فى أصله أحد نقائص (أ) دولة المماليك . وإنما يظهر ذلك بصفة عامة من روح مذهبه باعتباره يهدف إلى جعل استقلال الفرد — بعد تنظيمه — أساسه الراسخ ، ويشجع على تحقيق أكبر قدر من التسامح الجماعى ، وعلى هذا فإن على كل مسلم لا يعتقد فى شرعية عملية تجارية معينة أن يعتبر المال الذى تحقق من ذات هذه العملية مشروفاً إذا وجد مسلماً آخر يخالفه فى رأى ويعتبره مشروفاً (٣٤٧) . ولكى يدعم ابن تيمية هذا المبدأ استند إلى سابقة عمر فى هذا الموضوع . فقد ورد بالأثر أن عمر علم أن أحد نوابه قد أخذ قيمة الجزية على شكل كمية من الخمر فأمر عمر أن يباع الخمر وأن يدفع الثمن لبيت المال . وعلى هذا ومن باب أولى فمن المشروع أن يقبل ما يسدده اليهود والنصارى من مال اكتسبوه من تجارة الخمر لأن هذه التجارة مباحة فى دينهم . وكذلك إذا لجأ اليهود والنصارى إلى القضاء الإسلامى فإنهم يحتفظون بملكيتهم للأموال التى اكتسبوها

(أ) أشرنا فى تعليقنا بالجزء الأول إلى تحامل لاووست على المماليك ص (١٧٩-١٨٠) ، ونود تذكير القارئ بالدور الكبير الذى قام به هؤلاء لطرده الصليبيين بالكامل ، فبعد صلاح الدين تصدى المماليك لسبع حملات صليبية فى تصميم رجولى كما يذكر الدكتور فهمى الشناوى . وفى مقال مستفيض ، تصدى لشرح دور المماليك فى صد الحملات الصليبية وضرب مثلاً بدورهم فى كبح جماح الموارنة الذين كانوا سندا لجيوش الغرب ، مقرر أن موقف المماليك من المارون هو أحد المواقف التى جعلت مؤرخى الغرب يسقطون المماليك من أى كتابة عنهم ، وإذا كتبوا سودوا تاريخهم ، وهذه إحدى السقطات الشنيعة للمؤرخين الغربيين ومن تبعهم جهلاً من مؤرخينا .

(أنظر المقال بعنوان «أعيدوا كتابة التاريخ الحديث إسلامياً» ص ٦٤ - ٦٤

مجلة المختار الإسلامى العدد ١٢ ١٥ رجب ١٤٠٠ هـ = يونيو ١٩٨٠ م

بطريقة مقبولة في دينهم وإن كانت غير مشروعة في نظر الإسلام . ويتعين عليهم عند اعتناقهم الإسلام أن يتنازلوا عن قروضهم الربوية التي لم تكن قد تم تحصيلها بعد ، وإنما لا يردون الأموال التي سبق أن اكتسبوها في وقت كانوا يعتبرون فيه الربا عملاً مشروعاً .

وينبغي بالآخرى أن تسود نفس القواعد في المعاملات الاقتصادية التي تتم بين المسلمين أنفسهم . فالواقع أن بعض المسلمين يعتبرون عدداً من العمليات التجارية غير مشروعة ، في الوقت الذي يرى فريق غيرهم بحسن نية أن هذه العمليات ذاتها مباحة ، وذلك مثل الحيل الربوية التي تقررت شرعيتها في فتاوى لبعض أتباع أبي حنيفة ، وعقود المزارعة التي يكون البذر فيها على عاتق المستأجر ، وإجارة الأراضي مقابل محصول جزء معين من هذه الأراضي . وبذلك يجوز اعتبار الأموال المكتسبة من هذه العمليات أموالاً حلالاً ، ويباح إبرام مثل هذه العقود مع الذين يسمون بشرعيتها . ويعاقب ابن تيمية بقوله : « فإن هذا (أى المسلم) أولى بالعفو والعذر من الكافر المتأول ، ولما ضيق بعض الفقهاء هذا على بعض أهل الورع ألجأه إلى أن يعامل الكفار ويترك معاملة المسلمين . ومعلوم أن الله ورسوله لا يأمر المسلم أن يأكل من أموال الكفار ويدع أموال المسلمين بل المسلمون أولى بكل خير والكفار أولى بكل شر » (٢٤٨) .

وهناك مبدأ شرعى ثانٍ يحقق عن طريق حيلة ذكية تساعداً اقتصادياً كبيراً . فالشريعة تعتبر المجهول كالمعدوم (٢٤٩) باعتبار أن كل ما أمر الله به الناس يجب عليهم تنفيذه ، وأن كل إنسان يعجز عن معرفة هذا الأمر أو تنفيذه يسقط عنه هذا الالتزام . وهذا هو وضع الشيء اللقيط (لقاطه) إذ

يعاد إلى صاحبه إذا أمكن الاهتداء إليه . وفي حالة العكس فإنه يكون من حق ملئقطه (٣٠٠) . والواقع أن هذا المبدأ يعتبر سنة ، متفقا عليها من العلماء الدين لم يختلفوا إلا عند النظر فيما إذا كان من الأفضل بالنسبة للملئقط أن يحتفظ بالشئ أو أن يتصدق به (٣٠١) . ونفس الإجراء يتبع في الميراث . فأموال المتوفى الذى ليس له وارث معروف ، تنفق فى الصالح العام للجماعة المسلمين (٣٠٢) . فعند معرفة الورثة يجعلهم كأنهم غير موجودين . ولقد طبق ابن تيمية هذا المبدأ تطبيقا بارعا على حالة الأموال التى تدخل فى كل العمليات التجارية . ولا شك أنه ينبغى تلافى أن يكون الإنسان مكتسبا أو مؤتمنا على مال يعلم يقينا أنه مكتسب بطريق غير مشروع . فإذا علم مثلا أن هناك مالا مسروقا ، فإنه يحرم تحريرا قاطعا أخذ هذا المال - كله أو بعضه - عن طريق الهبة أو التبادل سواء على شكل ثمن بيع أو قيمة إيجار أو رد قرض لأن هذا المال يظل دائما ملكا للمالك الذى سلب منه . وعلى العكس إذا لم تعرف على وجه التحديد طريقة الحصول على هذا المال ، وإذا لم يتوفر أى سبب خاص للشك فى حائز المال ، علينا أن نتذكر أن كل أمر مجهول يشبه المعدم . ويقبل قسم حائز هذا المال وبناء على إقراره يعتبر « مالكا » أو « واليا » أو « وكيلًا » لهذا المال ، ويصبح كل تعامل به مشروعا .

والخلاصة أن كل الأموال الموجودة فى حوزة المسلمين واليهود والنصارى والى يصعب إثبات أنها مكتسبة بطريق غير مشروع ، يمكن أن تكون محل تعامل مشروع . والحقيقة أن هذا التسامح فعال ، إذ يبدو أن ابن تيمية لا يندفع بالشرف التجارى أو الشرف الإدارى المزعوم عند كثير من معاصريه .

فقد كتب في الاسكندرية (٣٠٣) : د (المال) الذى اختلط بأموال - الناس من الحرام المحض كالغصب الذى يغصبه القادرون من الولاة والنطاع أو أهل الفتن وما يدخل فى ذلك من الخيانة فى المعاملات أكثر من ذلك بكثير لاسيما فى هذه البلاد المصرية فإنها أكثر من الشام والمغرب ظلماً تظلم بعضهم بعضاً فى المعاملات بالخيانة والغش وجحد الحق وكثرة ما فيها من قطاع الطريق والفلاحين والأعراب وكثرة ما فيها من الظلم الموضوع من المتولين بغير حق .

ونستخلص من الاعتبارات السابقة أنه يصعب حصر عدد العقود وطبيعتها مقدماً . فلا يحرم منها إلا ما نهر القرآن والسنة على تحريمه صراحة وعلى وجه التحديد ، أو العقود التى تنطوى بجملاء على استغلال ربوى للغير (٣٠٤) ولهذا فإن ابن تيمية لم يستطع أن ينضم إلى رأى يتسم بالتشدد مثل رأى الظاهرية الذى لا يبيح إلا العقود التى تستند شرعيتها على نص معين . ولقد اتسم مذهبه بنفس المرونة الوظيفية فى الرعاية الكبيرة التى أولاها للشروط التى تصحب أو تسبق إبرام العقد . (٣٠٥) فكثير من الفقهاء لا يقبلون إلا الشروط التى يعلن عنها أثناء إبرام العقد . ويفرق بعض الفقهاء بين الشروط التى تستبعد غاية العتد والشروط التى تكتفى بتعديله . إن الشرط فى الحالة الأولى يلغى العقد وفى الحالة الثانية يلغيه العتد . والرأى الذى بدا فى نظر ابن تيمية أكثر استقامة هو الذى لا يفرق بين هذين النوعين من الشروط . ومع ذلك وعلى الرغم من الأهمية التى منحها ابن تيمية للعرف ، فإنه تناول بالدراسة والفحص الدقيق نماذج العقود الرئيسية التى وضع النقح نظريتها . وفى مواجهة رأى الشافعية الذى يميل إلى اعتبار العقد النموذجى

هو البيع النقدي ، فضل ابن تيمية عقود المشاركة على عقود المبادلة - وهذه نتيجة منطقية نابعة من نظركه الاجتماعية المبنية على التعاون - كما جعل من نظرية الدين العنصر الذي لاغنى عنه في كل فكرة مذهبية عن النشاط الاقتصادي من حيث التصور الشرعي (٣٥٦) .

وفضلاً عن ذلك فإن ابن تيمية قد تمكن من إدخال شيء من التعديل على نقاط جوهرية في بعض الإنكار التي تعتبر في العادة وعن حق أبرز ما يتميز به السلوك الأخلاقي في الاقتصاد الإسلامي . فقد كان له اتجاه ملحوظ في محاولة إعادة ادخال عنصر الاحتمال والمخاطرة في نظرية البيع ، وهو عنصر العمليات التجارية الذي استبعده الفقهاء منها بصفة عامة . فجميع الفقهاء يحرمون مثلاً بيع الأشياء غير الموجودة . ولقد فسر ابن تيمية هذا المبدأ بأنه يرجع إلى غلو الفقهاء في توسيع دائرة التحريم المقيدة في القرآن بحالات معينة بذاتها وكان من جراء ذلك أن بدا هذا النوع من التبادل وكأنه صورة تدليسية . فوجود الشيء أو عدم وجوده لا يعتبر في حد ذاته من الأسباب الشرعية في تحليل البيع أو تحريمه . وحين أباح الرسول بيع زرع والمقاي ، القائم قبل أن تظهر علامات نضجه ، سن على نص صريح مبداً ذا طابع عام يجعل بيع الأشياء غير الموجودة مشروعاً بل واجباً إذا اقتضته ضرورات التعامل الاقتصادي أو الحياة الاجتماعية . وبناء على ذلك يتعين بالأحرى أن نعتبر بيع الأشياء الغائبة أو التي يستحيل معرفتها على وجه الدقة وقت ابرام العقد ، عملية معقولة ومشروعة بشرط أن يتوفر فيها حسن النية ، وطالما أن تقدير قيمة الأشياء المتبادلة لن يكون بطريقة تقريبية .

والبيع فى المذهب الشافعى وعند أكثر العلماء الحنابلة ، لا ينقل الملكية بمجرد رضا الطرفين ، وإنما بتسليم الشيء وقبض ثمنه . أما فى مذهب ابن تيمية فإن رضا الطرفين وحده ينقل الملكية . وما التسليم والقبض إلا وسيلة لتنفيذ غاية العقد بأقصى سهولة ممكنة وبما يتفق مع رغبات ذوى الشأن . ولقد ترتب على ذلك أيضا نتيجة هامة . فمن المقرر فى الشريعة الإسلامية أن التسليم يجب أن يتم من حيث المبدأ بعد إبرام العقد مباشرة ما لم يكن هناك اتفاق على خلاف ذلك . ومعنى ذلك أن أسلوب البيع المفضل هو البيع النقدي . وتأتى بعد ذلك مرحلة الحيازة التى تخول لكل من الطرفين حرية التصرف فى الشيء ، فينتقل الشيء إلى مسئولية المشتري والتمن إلى مسئولية البائع . ولقد بدت هذه الأحكام فى نظر ابن تيمية مقيسدة فى هذه النقطة وخشى من بقائها غير منتجة على هذا النحو أن تبذر عدم الثقة فى النظام القانونى الإسلامى . وقرر فى النهاية أن لفظي « التسليم » و « القبض » لا ينبغي تعريفهما عن طريق الشريعة أو اللغة ، لأن مضمونهما يتحدد على أساس « العرف » وحرية إرادة الطرفين .

ويفرق الفقهاء بعد ذلك بين الشيء « العين » و « المنفعة » مما أتاح لهم التمييز بين الإيجار المملك وعارية الاستعمال ، وبين العارية وعارية الاستهلاك (قرض) . فالإيجار هو عقد يباع بموجبه حق استعمال شيء لزم من محدد . أما الاستعمال فهو التنازل بلا عوض ولوقت محدد عن الانتفاع بشيء . ولكن مذهب ابن تيمية لا يقبل الاستناد إلى هذا التمييز لتعريف الإيجار وعارية الاستعمال فى مواجهة البيع وعارية الاستهلاك . فقد يتعاق الإيجار بشيء كامل مثل إيجار مرضع — وهو الإيجار الوحيد المنصوص عليه بالقرآن —

وإيجار النبع . وكذلك الحال في القرض . فإن قيمة المال المقترض تكون في استخدامه على وجه من الوجوه وليس في حقيقته الذاتية . وعلى العكس في عارية الاستعمال فإن غاية المقترض هو الاستهلاك الفعلي للأموال الناتجة عن الشيء المعار . وعلى ذلك يجب أن نبحث عن مبدأ التفرقة في مجال آخر . فالفرق الوحيد بين البيع والإجارة يكن في تصاعدية الاستعمال أو تصاعدية انتاج الشيء موضوع العقد . بل يمكن أن نقول إن إيجار الشيء أرقى من إيجار استعمال الشيء ، لأن الشيء المحسوس أفضل من جملة الصفات التي يتكون منها . ويمكن تطبيق هذا المبدأ أيضا على القرض وعلى العارية .

والفرق الوحيد بين عارية الاستهلاك وعارية الاستعمال يكمن في أن الشيء المتنازل عنه يتعين رده في الحالة الثانية ، بينما يرد ما يعادل قيمته في الحالة الأولى . فالفرق هنا فرعي . وكل من هاتين العمليتين يدخل في قسم « التبرعات » وكل منها يفرض على الطرفين التزامات متشابهة . فلا يجوز للمعير أن يشترط مقدما دفع زيادة في القيمة . كما أن المستعير وقد استفاد من خدمة يلتزم أديا أن يعيدها بما يتناسب مع أهميتها ومع إمكانياته . وهنا نجد القرض بفائدة قد رد اعتباره من الناحية الأدبية لا القانونية . وذلك باعتباره عقد هبة ضمينا حيث يتنازل المعير مؤقتا عن ماله بدافع التضامن الأخوي ويأخذ فوق ماله أو فوق القيمة المعادلة أجراً يفرضه على المستعير شعور عادل بالعرفان .

وهكذا تبرز خصائص مبادئ ابن تيمية الاقتصادية في روح مذهبه

الاجتماعى السياسى . إن مذهبه فى الاقتصاد ليس فردى النزعة . والفرد ليس هو السيد الطليق فى حر كته ونشاطه ، وإنما هو مقيد فى ربحه وفى اكتسابه وفى استخدامه . فلم يخطر ببال ابن تيمية أن الاستقلال الفردى المطلق يمكن أن يكون ذا فائدة اجتماعية . إن مذهبه يرتأى من الإنسان الضال بطبيعته إذا تجاوز الحدود التى وضعها الله له ، وابتعد عن نظام الدين . ولا نجد فى أى مذهب ذى نزعة اجتماعية ما يؤكد بهذا الوضوح مبدأ الملكية الخاصة وعدم المساواة بين ظروف الناس ، ويكون دور الدولة فيه هو المراقبة والموازنة من أجل تنسيق النشاط الاقتصادى طبقا لما تمليه الأحكام الدينية الأولية ، إنه مذهب وسط بين المذهب التجارى الرأسمالى وأسلوب اشتراكي حكومى دينى يشجع النشاط الاقتصادى ويسخر اكتساب الملكية الخاصة واستخدامها فى خدمة الدين والجماعة . ويمكن أن يوصف مذهبه بالفردية المعتدلة أو بالتضامنية (أ) أو التعاونية التى تعمل تحت إشراف الدولة . ولهذا فهو مذهب معيارى فى جوهره . إن مفهوم القوانين الاقتصادية الطبيعية لا يغيب عن ابن تيمية الذى يلجأ دائما إلى العرف لتحديد النّى العادل والأجر العادل والربح العادل . ولكن مذهبه فى الاقتصاد وإن كان يسعى إليه أن يكون مثل مذهب فى السياسة - تركيا مقدرا من النزعة الاختيارية (ب) ومن المبادئ الشرعية ، فقد ظلت عنايته أقل فى تقرير أحكام واقعية

(أ) يتفرد النظام الاقتصادى فى الاسلام بأصوله ومعالله الخاصة وقد بينا فى المقدمة خطأ استخدام المصطلحات الغربية أو الشرقية فى وصف الأنظمة الاسلامية .

(ب) عاد لاووست لاستخدام مصطلح النزعة الاختيارية ، والحق أنه ليس لابن تيمية اختيار بين المبادئ الشرعية وغيرها ، ولكنه يجتهد فى النصوص الشرعية نفسها . وقد أبنا مراراً هذه القاعدة المنهجية لشيخ الاسلام .

من تقرير أحكام قيمية، واجتهد على الدوام لإخضاع نشاط الإنسان
الاقتصادي لغايات سامية تنبع من العقيدة والأخلاق .

خاتمة

الأخلاق

الواقع أن مذهب ابن تيمية يستهدف الأخلاق (أ) في النهاية . فعلى الرغم
من الأهمية التي أولاها للعقيدة ، لم تكن قضية معرفة الله هي القضية التي
احتلت عنده المقام الأول . فالإنسان عاجز عن أن تكون لديه معرفة وإفية
عن الله سواء استمد هذه المعرفة من النبل والعقل أو اعتمد مع الصوفية على
الإلهام والإشراق والمكاشفة ، فإن عدم مشابة الله المطلنة تؤدي الى نزعة
لا أدريه والى نزعة نسبية لا تشجعان مقدما على التعمق العقيدى . وإذا كان
يستحيل على الإنسان معرفة الله المعرفة الوافية أليس فى الإمكان أن نجعل
هدف الحياة الأخلاقية هو الاتحاد مع الله ؟ لقد كان المثل الأعلى للأخلاق
الصوفية أن يتاح للمؤمن عن طريق الاشتغال بالزهد وإماتة الجسد والإلغاء
التدريجى لكل تمييز بين الذات والموضوع والسمو بالروح إلى حالة من

(أ) نعجب من فهم لاووست هذا ، فقد قلص أعمال ابن تيمية كلها بحصرها بإياها فى
إستهداف الأخلاق وحدها .

نرجو الرجوع إلى المقدمة بالجزء الأول .

قارن أيضا مقالنا (الأخلاق الإسلامية فى رأى ابن تيمية) نشر بمجلة دراسات : مجلة كلية

التربية بجامعة الرياض ، العدد الأول - ذو القعدة سنة ١٣٩٧ هـ

النشوة تشعر فيها الروح باتصالها بالله . ولقد كان عمل ابن تيمية فى جملته معارضا معارضة دائمة لكل شكل من شكلى المثل الأعلى الصوفى ، وهما « الاتصال » الذى طوره الفارابى وابن سينا ووجد أرضا خصبة لانطلاقه فى المدرسة الاندلسية مع ابن طفيل وابن رشد ، و « الاتحاد » حيث يختفى أى تمييز بين الشخصية والعالم الخارجى . وكانت أقصى سعادة تتحقق للانسان فى النهاية هى هذه النشوة بعد أن تتحول إلى تأمل صاف للخير . وأدت هذه الاستنكافية التأملية إلى هبوط قيمة تطبيق الشريعة بعد أن فقدت صفتها كفاية وتحولت الى وسيلة باعتبار أن المذاهب تعول فقط على الحقيقة فى النهاية . وتد نصل فى آخر المطاف إلى اعتبار سائر الأديان متساوية لأنها تؤدى إلى نفس الاتحاد الصوفى وإنما بطرق مذهبية مختلفة . (أ)

إن المثل الأعلى فى العقيدة ليس معرفة الله ولا الاتحاد فيه وإنما هو عبادته (٣٠١) . ونجد هنا مفهوم العبادة الذى اجتهدت عقيدة ابن تيمية كلها فى تدعيمه . ومن العسير القيام بحملة أخلاقية فقهية أشد من حملة ابن تيمية ضد العقيدة والأخلاق الأفلاطونية المحدثة التى كان لها أثر بالغ على الفلسفة الإسلامية ابتداء من الفارابى إلى ابن عربى . فبعد أن حمل الفلاسفة من مفهوم الله كيانا مفرغا من أى تحديد إيجابى طالبا الإنسان أن يتشبه به . ولكن مفهوم الله فى نظر ابن تيمية على خلاف ذلك إذ أنه قريب من خلقه إنه إله المحبة والرعاية

(أ) نود تنبيه القارئ أن الصياغة بهذه الكيفية تخلط بين آراء الصوفية ورأى ابن تيمية ، ولهذا فن الضرورى الفصل بين مقدمة حديث المؤلف الذى قصد به التمهيد لآراء شيخ الاسلام ، وبين آرائه المستخلصة فيما بعد (ينظر تعلمنا القادم)

المطلقة الدائمة ، وهو فى آن واحد سيد المؤمنين وحبيهم بشرط أن يكون لديهم العزم الأكيد على عبادته ، بعد أن يبعدوا عن خيالهم امكان (أ) معرفته فالغاية فى كل سلوك هي اذن طاعة الله وحده بالأشكال والوسائل التى يراها

(أ) لابد من وقفة طويلة هنا لشرح ما التبس على المؤلف فهمه من كلام شيخ الاسلام ، فقد أورد فى هذه العبارة قضيتين هامتين هما - الأولى عبادة الله عز وجل وطاعته ومحبته ، الثانية - معرفة الله سبحانه وتعالى .

وقد تحدث ابن تيمية طويلا فى القضية الأولى وعالجها فى مؤلفاته ، وقد يغيننا الرجوع إليها الإشارة إلى كتاب واحد بإسم (العبودية) ، ونقتبس منه بضعة أسطر تعطى القارئ فكرة صحيحة عن رأى ابن تيمية قال فيها (وقد أخبر الله سبحانه أنه يحب المتقين المحسنين والصابرين ويحب التوابين ويحب المتطهرين بل هو يحب من فعل ما أمر به من واجب ومستحب ، كما فى الحديث الصحيح (لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به) .. الحديث . وبعد أن عرض لما ابتدعه المقلدون للنصارى فى الزهد والعبادة إستناداً إلى كلام متشابه وحكايات لا أصل لها ، يقطع فى النهاية إلى أن الدين الحق هو تحقيق العبودية لله بكل وجه ، وهو تحقيق محبة الله بكل درجة ، فكل محبة لا تكون لله فهي باطلة ، وكل عمل لا يراد به الله فهو باطل ، فلا بد من الجمع بين الوصفين : أن يكون لله وأن يكون موافقا لمحبة الله ورسوله ، وهو الواجب والمستحب ، كما قال تعالى (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا) الكهف ١١٠ ، وكما فى الحديث (من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله إستكمل الإيمان) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم (أوثق عرى الإيمان الحب فى الله والبغض فى الله) .

وبعد استطراد فى شرح الصلة بين قوة المحبة فى القلب وحركة الإرادة يصل إلى النتيجة المترتبة على ذلك عندما يعرف الجهاد - وهو بذل الوسع - وهو كل ما يملك من القدرة فى حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق ، فاذا ترك العبد ما يقدر عليه من الجهاد ، كان دليلا على ضعف محبة الله ورسوله فى قلبه ، فالمحبة إذن لابد أن تتحول إلى عمل يصبح بدوره دليلا عليها ويتحرك به المسلم حركة إيجابية فعالة .

==

لنا . وأول شروط هذه الطاعة هي « الإسلام » أى الخضة-وع المنظم الدائم لأحكام الشريعة (٣٠٨) . فهو بنظم وعهد للتسامى فى الفضائل الأخلاقية نحو « الإيمان » ثم نحو « الإحسان والتوحيد » .

كيف نعرف الإيمان ؟ (٣٠٩) يرى الخوارج أن الإيمان هو العمل . أما

== أما القضية الثانية - وهى معرفة الله سبحانه وتعالى ، فإن أفضل ما نستند اليه هو رده على الرازى الذى ادعى أن المشهور عند النظار أن العلم بالصانع أنما يحصل بالنظر والإستدلال وهو ترتيب الأقيسة العقلية . ولكن ابن تيمية لا يوافق على ذلك ويدحض رأيه مبينا خطأه ، فلم ير أحد من السلف هذا الرأى ولا قاله أحد من الأنبياء والمرسلين ، ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم بل هذا قول محدث فى الاسلام ، بل الاقرار بالصانع أمر فطرى ضرورى يدهى لا يجب أن يتوقف على النظر والإستدلال .

على أن هذا لم يمنعه من الإعراف بأن الطرق النظرية تفيد العلم والمعرفة ، ولا منافاة بين كون الشئ يعلم بالبدية والضرورة ويكون عليه أدلة وهى نوعان :
أحدهما - الآيات كما يذكر الله ذلك فى القرآن ، والآية هى دليل عليه بعينه ، فنفس الكائنات وما فيها وهو عين وجودها فى الخارج مستلزم لوجود الرب .

الثانى - ضرب الأمثال والقياس وهو نوعان :
أ - قياس الأولى والأخرى فهذا أيضا مما يذكره الله فى القرآن ، لكن عامة ما يستعمل هذا فى صفاته كاثبات وحدانيته وفى الهيئة وقدرته ونحو ذلك .

ب - والثانى الأقيسة المطلقة وأقيسة التمثيل وهذه التى يسلكها هؤلاء النظار المتكلمون من المتفلسفة ومتكلمى أهل الملل ، وهى أضعف الطرق وأقلها فائدة ..

(ينظر كتاب العبودية ط المكتب الاسلامى سنة ١٣٩٢ هـ تقديم الأستاذ عبد الرحمن البانى

ص ١٠٦ ، ١٣٦ ، ١٣٧

وكتاب بيان تلبس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية ص ٤٧٣ - ٤٧٤

بتصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم - مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٣٩٢ هـ)
وهو من أهم كتب شيخ الاسلام ابن تيمية

المرجئة والى حد ما الكرامية والأشعرية ، فإنهم يستبعدون العمل . والإيمان في مذهب ابن تيمية شمولي . فهو ينطوى أولاً على النية . والقلب هو مركز النية والإرادة وأنبيل مكان في الجسم . يقول الرسول (ص) في حديث عن ابن حنبل « إن في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهو القلب » . ويضم الإيمان أيضاً عدداً من المشاعر هي الخوف من الله والأمل والثقة الكاملة في الله (التوكل) والذل والصبر . فضلاً عن أن الإيمان محبة (٣٦٠) . وبهذا لا يكون موضوع محبة المؤمن هو الله في ذاته وفي صفاته اذ يستحيل معرفة الله المعرفة الوافية كما أن كل المحبة تفترض « مناسبة » أو مماثلة بين المحب والمحبوب . أما ما ينبغى على المسلم أن يحبه بكل قواه فهو أمر الله ، الشريعة الإلهية وهي العدل والصواب والخير . لقد كانت محبة الله عند كثير من الصوفية هي العامل الذي به يتحررون من الشريعة ، فأصبحت في مذهب ابن تيمية القوة المعنوية التي تجمع — لـ المسلم ينحني أمام الشريعة بوقار ملؤه السعادة والدوام والاقتناع . ويشمل الإيمان أخيراً أعمال الجوارح : العبادات أو الأعمال . ويقسم ابن تيمية هذه الأعمال إلى أعمال بدنية مثل الصلاة والصوم ، وأعمال مالية مثل الصدقة ، وأعمال مختلطة مثل الحج والجهاد . وهي متدرجة في المنازل . فبرغم أن الصلاة هي أفضل الأعمال فإن الصدقة — وأكثر منها الجهاد — من أوائل واجبات المسلم والإسلام قبل كل شيء مبدأ للحياة الاجتماعية والسياسية . ولذلك فإن المحبة ليست تحرراً وإنما هي نظام . كما أن الأعمال الصالحة بصفة عامة هي الأعمال التي لا يعود فيها جهد الفرد في التقوى بالنفع عليه وحده وإنما يكون مصدراً لنفع الجماعة بأسرها .

وعلى عكس مذهب الكرامية والخواارج ، يتعرض الإيمان للزيادة والنقصان ^(٢٦١) ليس فقط باختلاف الأشخاص وإنما عند الشخص الواحد في مختلف لحظات حياته الأخلاقية . وإيمان النبي أعلى من إيمان الصديق ، وإيمان الصديق أعلى من إيمان الولي . والرجل نفسه لا يتساوى مع نفسه في إيمانه بالله . ويخضع الإيمان لقانون التدرج العام . فهو يبدأ بأداء شعائر شكلية لا تطالب بأكثر من طاعة منتظمة من غير اقتناع عميق بأحكام الشريعة الظاهرية . ويتهى في الجانب الآخر من التدرج بفناء ^(٢٦٢) الإرادة في تطبيق القانون تطبيقاً شمولياً (إخلاص ، إحسان) .

ولتعريف هذه المرحلة الأخيرة للحياة الأخلاقية يتعين تعميق مفهوم التوحيد . وعند تطبيقه في مجال الله فانه يقصد من هذا اللفظ « توحيد الربوبية » ، وعند تطبيقه على المؤمن يعبر عن الالتزام « بتوحيد الألوهية » نحو الله وحده . ولقد تاب ابن تيمية على سابقه أنهم لم يوضحوا ما يتضمنه هذا المظهر الذاتي والأخلاقي من معنى . بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر إمكان تبادل المعنى بين نوعي التوحيد . فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية ^(٢٦٣) . والتسليم بالتعدد في الآلهة هو إدخال التعدد والشرك في الحياة الأخلاقية . وبالعكس لا يمكن التسليم بتوحيد الربوبية ، وفي نفس الوقت الإيمان بآله غير الله . إن توجيه جزءه من العقيدة التي تدب بها الله وحده نحو نبي أو ولي وبالأحرى نحو رئيس جمعية أو حاكم سياسي ، هو وقوع بغير وعي في الإشراك بالوهية الله لها آخر و ربوبية الله رباً آخر . وبقدر ما تتوقف عقيدة ابن تيمية عن أن تصبح عقيدة صوفية تصير تدريجياً عقيدة أخلاقية (أ) . إن الله هو المبدأ الذي يقدم

(أ) هذا رأى لاووست وفهمه الخاص للنصوص لا نوافقه عليه .

لضمير الفرد أسلوب تحقيق وحدة ذاته العليا . وإذا كنا نستطيع تعريف
الضمير الأخلاقي بأنه الضمير النفسى المتماكب تماسكا كاملا ، فإنه يتعين أن
نرى فى المسلم الذى قام « بتحقيق التوحيد » المثل الكامل لهذه الحاجة إلى
الذاتية والمنطق مع ذاته وللإخلاص الحقيقى ، فيجد فى فكرة الله غاية
نشاطه ومضمون مثله الأعلى . (أ)

(أ) لعله يعنى قول شيخ الإسلام

(فالمقصود أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هى العليا ، وكلمة الله أسم جامع لكله
التي تضمنها كتابه)
(ص ٣٧ السياسة الشرعية)

هوامش المؤلف :

للقسم الثالث

(١) الحسبة ص ٤ و ٥ . ويستخدم ابن تيمية أيضاً عبارات أخرى مرادفة لتحديد دور الدولة . وهو « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، وأن يسود التوحيد الصحيح بين الناس ، وأن يقوم حكم العبادة الكاملة لله . « الحسبة ص ٢ ، ٣ . وتتلخص هذه السياسة الشرعية في كلمتين : أداء الأمانة وإقامة العدل ، وتستند إلى آية الإمام (النساء ٦١-٦٢) التي نزلت بعد فتح مكة . وكان النبي قد تسلم مفاتيح الكعبة من بني شيبه وطلبها منه العباسي ليجمع بين سقاية الحاج وسدانة البيت . ثم أعاد إليه المفاتيح بعد نزول هذه الآية : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً . يأبى الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » . هاتان الآيتان هما جوهر كل سياسة شرعية . فالآية الأولى توضح للسلطات الإدارية إلزامها الأساسيين والآية الثانية تخاطب كل فرد من أفراد الأمة لا الجيش فحسب كما يقال أحياناً . ومن هنا كانت خطة ابن تيمية في الدراسة الشرعية : في الجزء الأول يتناول أداء الأمانات (الولايات و الأموال) وفي الجزء الثاني العدل (الحدود وحقوق الناس) . السياسة ص ٣ قارن ذلك بالمنهاج ج ١ ص ١٤٦ . أنظر أيضاً الملحق رقم ٤ .

(٢) السياسة ص ٢٩ ولا سيما جميع حقوق النبي . « الصارم » في مواضع متفرقة .

(٣) مجموعة الرسائل ص ٨٤ و ٩٠ . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٧٥ . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٨٣ (العبادات الأساسية هي الصلاة والصيام وتلاوة القرآن) .

(٤) السياسة ص ٣٤ . الفتاوى ج ٢ ص ٢٢١ ، ج ٣ ص ٧٩-٨٠ مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣١٤-٣١٥ . دراسة شاملة عن الصلاة والمراجع بصفة عامة أنظر أ.ج. ونسك مادة (صلاة) بدائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ٩٩-١٠٩ وأنظر أيضاً الملحق رقم ٥ .

(٥) الحسبة ص ١٠ ورد هذا الأثر في موطأ مالك .

(٦) إهمال صلاة الجماعة يضيع «العدالة». الفتاوى ج ١ ص ٩٤-١٠٥ وعن أهمية صلاة الجماعة ج ٢ ص ٢٢١ ، ٣١٦ - ٣٦٩ .

(٧) السياسة ص ١٠ . يقارن «بافتاوى» ج ٢ ص ٤٥٩ .

(٨) ومن هنا كان وجوب تنظيم أذان الصلاة باعتباره «فرض كفاية» الفتاوى ج ١ ص ٦٧ وكذلك وجوب ضرب عتق من يترك الصلاة متعمداً . مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣١٦ .

(٩) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥١ وج ٢ ص ٣٥١ .

(١٠) نفس المرجع ص ٢٤٧ .

(١١) الفتاوى ج ١ ص ١٧٦ و ١٨٥ - ١٨٦ .

(١٢) عن النية (أنظر رسالة عن النية) في مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٤١ وما يليها .

الفتاوى ج ١ ص ٥ وما يليها و ص ٥٩-٧٠ ، ٧٣-٧٤ ، و ١٠٧ .

(١٣) ترجع هذه البدعة إلى «مؤلف الإفصاح» مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٥٣ . ويورد في مقابلها شهادة الشافعي شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الحريري الأنصاري ، والمالكي شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم التونسي نفس المرجع ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ . وبالأحرى لا داعي لذكر عدد الركعات ولا أنواع الصلاة عند استحضار النية .

(١٤) الطهارة الشرعية بنوعها ضرورية للصلاة . ومع ذلك هناك خلاف حول ضرورتها في الطواف وسجود التلاوة وصلاة الجنازة ولمس المصحف . الفتاوى ج ٢ ص ٤٥-٥٧ .

(١٥) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢١٠ . لهذا يركز ابن تيمية بصفة خاصة على التطورات العميقة التي يمكن أن يؤدي إليها إعتبار الضرورة في الصلاة ويجب في صلاة الجماعة أن تكون الصفوف متصلة وأن يصل كل مسلم في الصف . فإذا كانت هناك استحالة فيمكنه أن يصل منفرداً . ومن حيث المبدأ تكون الصلاة خلف الإمام وعند الضرورة يجوز الصلاة أمامه . «القياس» ص ١٣٩ .

(١٦) يقول موفق الدين إنه يتعين على المسلم المقيم في المدينة أن يعرف اتجاه القبلة . وفي حالة الخطأ يجب عليه إعادة الصلاة . أما في السفر فإن الاجتهاد مباح وفي حالة الخطأ لا يجب

الإعادة . «العمدة» ص ١٤-١٥ .

(١٧) الفتاوى ج ١ ص ٦٣ و ص ١٥٢-١٥٣ ، ج ٢ ص ٤٤ . وهناك أوقات تحرم فيها الصلاة مثل اثناء خطبة الإمام إلا في حالة أداء الصلاة الواجبة . الفتاوى ج ١ ص ١٢٩ . وكذلك قبل شروق وغروب الشمس حتى لا يقع أى شبه مع عبادة الشمس . مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢١٠ .

(١٨) الفتاوى ج ١ ص ١٥٥ . (١٩) نفس المرجع

(٢٠) نفس المرجع ج ١ ص ٧٣ .

(٢١) الحبة ص ١٠ .

(٢٢) الفتاوى ج ١ ص ١١١ . ولكنه يفند تحريم الصلاة في الحمامات . الفتاوى ج ١ ص ٦١-٦٠ .

(٢٣) الفتاوى ج ١ ص ١١٨ وفي مواضع متفرقة .

(٢٤) الفتاوى ج ١ ص ١٢٠ وفي مواضع متفرقة .

(٢٥) نفس المرجع ج ١ ص ١٣١ .

(٢٦) نفس المرجع ج ٤ ص ٤٥٩ .

(٢٧) وتجدد الإشارة بهذه المناسبة إلى اتجاه ابن تيمية إلى استحسان منتهى البساطة في العبادة . إذ يوصى بالصلاة على الأرض وبامكان دخول المسجد بالحذاء لأن الأرض كالماء لها قوة مطهرة . الفتاوى ج ٢ ص ٢٦ و ٢٧٤ . كما أن عادة بسط السجاد الفاخر بالمساجد يوم الجمعة مخالفة للسنة . نفس المرجع ص ٣٩ .

(٢٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٥٥ .

(٢٩) «المخاطبة» معنول بها من جهة «المأموم» مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٥١ .

(٣٠) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٤٦ .

(٣١) الفتاوى ص ١١٦ ومن هنا كانت بدعة السجود أمام ملك أو شيخ رمزا للخضوع

فهى بدعة تتضمن معنى الشرك . قارن ذلك بالصيغة التالية «ولهذا كان أعظم الأذكار التى فى الصلاة قراءة القرآن وأعظم الأفعال السجود لله وحده لا شريك له» مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٣١٣ .

(٣٢) القياس ص ٩٥ .

(٣٣) الفتاوى ج١ ص ١٩٧ . عن صيغ الذكر الشرعى انظر الفتاوى ج١ ص ١٥٧ وعن منزلة الدعاء ج١ ص ١٥٩ . عن السكنية اللازمة للصلاة انظر الفتاوى ج٢ ص ٣٦٩ .

(٣٤) السياسة ص ٧٦ .

(٣٥) نفس المرجع ص ٧٦-٧٧ .

(٣٦) عن صلاة المسافر انظر الفتاوى ج١ ص ١٢٢ و ١٢٦ و ١٧٣ . ودراسة شاملة عن نظامها فى الشريعة بمجموعة الرسائل والمسائل ج٢ ص ٢ . وعن ما جرى عليه العرف فى تسميته بلفظ السفر ص ١٣ و ٥٧ . مذهب عثمان ص ٤٩ .

(٣٧) أثارت السنة الراتبة خلافات كثيرة . الفتاوى ج٢ ص ٤٠٥ . وتضم هذه السنة الراتبة صلاة العيدين وصلاة الكسوف وصلاة الاستسقاء والتراويح وصلاة الجنازة بمجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٣١١ .

(٣٨) الاختيارات ص ٣٧ .

(٣٩) الفتاوى ج١ ص ١٥٦ .

(٤٠) نفس المرجع ج١ ص ١٥٥ .

(٤١) نفس المرجع ج١ ص ١٥٦ .

(٤٢) بمقتضى «التوقف» . ويمكن إذن أداء عشرين ركعة حسب رأى أبى حنيفة والشافعى واحمد أو ستة وثلاثين وثلاثة عشر وإحدى عشر مثل مالك . الاختيارات ص ٣٨ . وكذلك الفتاوى ج١ ص ١٤٧ . مناقشة رأى القائل بأن «التراويح» بدعة استحدثها عمر . انظر منهاج السنة ج٤ ص ٢٢٣ .

(٤٣) الاختيارات ص ٥٠ .

- (٤٤) الفتاوى ج١ ص ١٣٨ .
- (٤٤) المرجع السابق ج١ ص ١١٣-١١٤ .
- (٤٦) المرجع السابق ج١ ص ١٣٦ . مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٦٨ .
- (٤٧) منهاج السنة ج٢ ص ١٤٧-١٥١ .
- (٤٨) الفتاوى ج١ ص ١٢٩ .
- (٤٩) المرجع السابق ج١ ص ١٣٦ و ١٤١ وبخاصة البحث المختص من لهذا الموضوع في مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٦٧ - ١٧٩ .
- (٥٠) الفتاوى ج١ ص ١٤٢-١٤٣ .
- (٥١) عن الصلوات البدعية الأخرى عند الصوفية انظر مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ١٧٧ .
- (٥٢) الفتاوى ج١ ص ١٤٤ .
- (٥٣) الاختبارات ص ٤٨-٤٩ .
- (٥٤) المرجع السابق ص ٤٩ .
- (٥٥) الحسبة ص ١٨ .
- (٥٦) السياسة ص ٤١ .
- (٥٧) مجموعة الرسائل ص ١٠٦ .
- (٥٨) الفتاوى ج١ ص ١٥٩ - ١٦٧ .
- (٥٩) هي إحدى القضايا التي عني بها ابن تيمية عناية فائقة وركز عليها تركيزاً كبيراً وخصص لها أطول بحوثه الجدلية «زيارة القبور» بمجموعة الرسائل ص ١٠٣-١٢٢ والفتاوى ج٤ ص ٣٠٢-٣٠٦ .
- (٦٠) «الجواب الصحيح» ج٣ ص ٧١ . منهاج ج٢ ص ٩٣ .

(٦١) توجد صيغة للتمييز بين «الزيارة السنية» و «الزيارة البدعية» بمجموعة الرسائل ص ١٠٦ . زيارة القبور المقبولة بالايجاع أخذ بشرعيتها كل من الفزائى وأبى الحسن بن عبدوس وأبى محمد المقدسى . الفتاوى ج ٣ ص ٥ . ويقصرها بعض العلماء على زيارة قبر الرسول (ص) ومنهم أبو محمد بن عبد السلام فى «فتاواه» . مجموعة الرسائل ص ١٠٦ .

(٦٢) عن المراجع العامة نحيل إلى مقال (صوم) « Sawm » بذائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ٢٠٠-٢٠٨ تأليف (برج) ، وموفق الدين بن قدامة فى «العمدة» ص ٤٠-٤٤ . وعند ابن تيمية فى «الاختيارات» ص ٦٣-٦٧ .

(٦٣) ليست هناك قاعدة مطلقة بالنسبة للمسافر . فهو وحده الحكم فى أن يصوم أو يفطر . وهنا أيضا مثل رائع لفردية المذهب . الفتاوى ج ١ ص ٣٠٧-٣٠٩ .

(٦٤) الاختيارات ص ٦٤ .

(٦٤) «بيان الهدى من الضلال» فى مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٥٢-١٧٦ .

(٦٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٥٧ . عن موضوع الغمام الذى يحجب القمر انظر «مسائل المردينيّات» ص ٤٦-٥٠ .

(٦٧) وذلك بعكس رأى موفق الدين بن قدامة كما جاء فى «العمدة» ص ٤٢ .

(٦٨) القياس ص ٢٥-٢٦ .

(٦٩) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٨٤ .

(٧٠) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٨٥ ، ٩٢-٩٤ .

(٧١) إنها صيغة الذكر عند عطاء الله الاسكندرى وعند الشاذلية بمجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٨٦ .

(٧٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٩٠ .

(٧٣) الاختيارات ص ٦٧ .

(٧٤) عن الحج انظر (ج . ديمونين) فى (Le Pèlerinage à la Mekke)

(الحج إلى مكة) باريس ١٩٢٣ وشرح ا.ج. ونسك في مادة (حجاج) (Hadj) بدائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٢٠٩-٢١٤ .
أضف من المذهب الحنبلي أبا يعلى في «الأحكام السلطانية» مخطوط بدمشق ص ١٩٢-٢٠٥ ،
وموفق الدين بن قدامة في «العمدة» ص ٤٤-٩٣ ، وابن تيمية في «الاختيارات» ص ٦٧-٧١
وخاصة بحثه المطول «الكلام في مناسك الحج» في مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٥٥-٤٠١ .

(٧٥) وبالعكس إذا كان المسلم له أقارب في حالة عوز فإن الصدقة أفضل من الحج . ونفس
الحكم من باب أولى إذا كان ملزماً بنفقتهم . أما إذا زالت عن الحج وعن الصدقة صفة الالتزام
وأصبحا من النوافل فيفضل الحج لأنه «عبادة بدنية ومالية» . وكذلك الأمر بالنسبة للأصحية
فهو أفضل من الصدقة بذات القيمة . ولكن أفضلية الحج و «الأصحية» على الصدقة مشروطة
بشرط فالأفضلية لا تتحقق إلا بعد أن يستوفى المسلم التزاماته الشرعية الواجبة عليه . الاختيارات
ص ٦٩ .

(٧٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٥٦-٣٥٧ .

(٧٧) ولهذا كان للتمتع معنيان : فهو في معناه الواسع مرادف للقرآن ، وفي معناه الفنى
إمكان تحويل العمرة إلى حج . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٥٨ . والصيغ الموضحة
في باب الحج والتي ينطق الحاج بها وقت بدء الإحرام تؤكد المعنى الثاني .

(٧٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٥٥ .

(٧٩) المرجع السابق ص ٣٥٦ ، والاختيارات ص ٦٩ .

(٨٠) المرجع السابق ص ٣٥٩ .

(٨١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٥٥ .

(٨٢) المرجع السابق ص ٣٥٦ . يستند تحديد المواقيت الخمسة إلى الحديث . فلا يحق لأى
شخص أن يتجاوز الميقات بغير إحرام إذا كان يقصد مكة لأداء الحج أو العمرة . وإنما من
الأوفق الإحرام في حالة الذهاب لبعض المشاغل الدنيوية أما وجوبه فغير متفق عليه من جميع
الفقهاء .

(٨٣) ويستحسن الإحرام بملايس نظيفة ، والأفضل أن تكون بيضاء . ومع ذلك فلا ينبغي أن ننسى أنه يجوز الإحرام بأى ملايس شرعية . وبمقتضى السنة يتم الإحرام برداء وإزار . وكذلك إذا لم يتوافر صندل يمكن لبس الخذاء . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٦٣ .

(٨٤) مجموعة الرسائل الكبرى ص ٣٦٤ .

(٨٥) نفس المرجع ص ٣٧٠ .

(٨٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٧٠ .

(٨٧) نفس المرجع ص ٣٧٢ .

(٨٨) نفس المرجع ص ٣٧٢-٣٧٦ .

(٨٩) نفس المرجع ص ٣٧٦-٣٧٧ .

(٩٠) العمرة لا تشتمل إلا على «ركن» واحد (عنصر أساسى) هو الطواف . وثلاثة فرائض هى «الإحرام والسعى وقص الشعر» . أما الحج فله ركنان هما الوقوف بعرفة وطواف الزيارة . أما فرائضه فهى الإحرام والوقوف بعرفة حتى الليل ، والإقامة بالمزدلفة حتى منتصف الليل ، والسعى وقضاء باقى الليل بالمزدلفة ورمى الجمرات وقص الشعر وطواف الوداع . «العمرة» ص ٤٥ .

(٩١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٧٧-٣٧٨ .

(٩٢) عن تفاصيل هذه العبادات بعرفة انظر مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٧٨-٣٧٩ .

(٩٣) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٨٠ .

(٩٤) لقد دخل مكة عن طريق الجبل الكبير وخرج منها عن طريق الجبل المنخفض . ودخل المسجد الحرام من باب بئى شيبة وخرج من الباب التى يطلق عليه اليوم باب حزورة . وذهب إلى «جمرة العقبة» يوم عيد الأضحى بطريق «الوسطى» وعاد إلى منى يقدم الأضحيات بالطريق الذى يسلكه الحجاج اليوم . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٨١ .

(٩٥) (٩٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٨٢-٣٨٣ .

- (٩٧) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٤-٣٨٥ .
- (٩٨) المرجع السابق ص ٣٨٤ .
- (٩٩) أيام ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، من ذى الحجة .
- (١٠٠) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٤ والفتاوى ج٣ ص ٧٩-٨٠ .
- (١٠١) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٥ .
- (١٠٢) العمرة ص ٥٠ .
- (١٠٣) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٥٨ و ٣٨٩ .
- (١٠٤) العمرة ص ٥٣ . مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٨٧-٣٨٨ .
- (١٠٥) ويستحسن الشرب من ماء زمزم وأن تدعك بها الضلوع وعند شربها التوجه بالده إلى الله . ولا يوصى بالاغتسال بها . نفس المرجع ص ٣٨٨ .
- (١٠٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٩١-٣٩٢ . الفتاوى ج١ ص ٢٩٢ و ج٢ ص ١٧٤ .
- (١٠٧) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٩٢ . الفتاوى ج٤ ص ٣٠٢-٣٠٦
اختيارات ص ٥٥-٥٦ .
- (١٠٨) المرجع السابق ص ٣٩٦ . الفتاوى ج١ ص ١١٨-١٢٢ .
- (١٠٩) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٥٧-٥٩ . الفتاوى ج٢ ص ١٨٥-١٨٧ .
- (١١٠) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٥٧-٥٩ . الفتاوى ج٢ ص ١٨٥-١٨٧ .
- (١١١) عن الصدقة انظرت هـ وير بدائرة المعارف الإسلامية ج٤ ص ٣٥-٣٧ ج شاخت بنفس المرجع مادة (زكاة) zakat ص ١٠٧٠-١٠٧٣ . عن المذهب الحنبلي انظر أبا يعلى في «الأحكام السلطانية» مخطوط ص بدمشق ٢٠٤-٢٤٤ وموفق الدين بن قدامة في «العمرة» ص ٣٢-٤٠ وابن تيمية في «الإختيارات» ص ٥٨-٦٣ و «الفتاوى» ج٢ ص ٨١-٨٣ و مسائل المرذانيات « ص ٨٠-٨١ و ١٠٤-١٠٨ .

(١١٢) نجد عند ابن القيم الجوزية دراسات قيمة لطبيعة الصدقة وروحها . فالصدقة غايتان فهي أولا مساعدة تعطى للفقير ثم إنها «طهرة» للأموال التي لدى الغنى أى نوع من العباداة «وعمل يتقرب به المسلم إلى الله . ويتعين أن تتميز بصفتين : أن تحقق أكبر قدر من النفع للفقراء الذين يستحقونها ، وأن يخف عبؤها على الدافعين . وعلى هذا الأساس لم يفرض الله الصدقة على جميع الأموال وإنما فرضها على الأموال التي يمكن أن تستخدم في أعمال «المواساة» والتي تنمو وتزاد بيسر . فالصدقة لا تفرض على الأموال التي يحتاج إليها الإنسان ولا الأموال التي يستطيع بصعوبة أن يستغنى عنها لكي يعيش مثل عبيده وإمائه ودوابه التي يركبها وبيته وملابسه وسلاحه . وإنما تفرض على أربعة أقسام من الأموال : المواشي ، والزروع والثمار ، والذهب والفضة ، وعروض التجارة . وهذه الأموال في الحقيقة تمثل الجزء الأكبر من الثروات التي يتداولها الناس . وفي كل قسم من هذه الأقسام يوجد تمييز بين الأموال التي تنمو بسرعة والأموال الأخرى . ومن جهة أخرى فإن المنتجات التي تجب عنها الزكاة هي «أشرفها وأعلاها» . ابن القيم الجوزية في «القياس» ص ١٤٠-١٤٥ .

(١١٣) ورغم ولائه المتطرف فإنه لا يوافق على دفع الزكاة للحاكم الذي لا يستخدمها في أغراضها الشرعية . ويتعين في هذه الحالة العناية بشخصيا بدفعها إلى من يستحقها . المردنيات ص ٨٠-٨١ . أما عن توزيع الصدقة فانظر فيما يلي الفصل المخصص لتوزيع أموال الدولة (قسم الأموال)

(١١٤) ونلجأ إلى ابن القيم الجوزية أيضاً لنعرف منه توضيحات المذهب في هذه النقطة . فإن ابن القيم يتمسك بتصاعد هذه الضريبة : ١-٤٠ لزكاة التجارة و ٢٠-١ لتتاج الأرض التي تحتاج إلى رى و ١٠-١ للأراضي الأخرى و ٥-١ للمعادن النفيسة . القياس ص ١٤٤ .

(١١٥) لا تجب الصدقة على جميع المواشي . فهناك نوعان منها أ) المواشي التي ترعى في المراعى (السائمة) ولا يتحمل الملاك بنفقات أو خسائر وتتكاثر بسرعة : هذه السائمة تخضع للصدقة . ب) «العوامل» أى المواشي التي تقتضى ترتيبها النفقات الكثيرة والتي تعمل لحساب ملاكها في أعمال الزراعة والرى والنقل .. الخ . ولا تجب الصدقة على «العوامل» بسبب مصاريف رعايتها وحاجة ملاكها إلى خدماتها . وهى تشبه الملابس والعبيد وباختصار كل ما تستلزمه الحياة الجارية . القياس ص ١٤١ . ويرى ابن القيم أن هذا المذهب مطابق للسنة وللعقل . ولكنه غير مقبول من الفقهاء . فالك يعنى في الموطأ الإبل التي تعمل وحدها من الصدقة . وهو وحدة من الليث بن سعد الذي يأخذ

بهذا الرأي . أما الثوري وأبو حنيفة والشافعي وأتباعه والأوزاعي وأبو ثور وأحمد وأبو عبيد
واسحق وداود فيعفون البقر والإبل التي تعمل . القياسي ص ١٣٠ . وكذلك لا تجب الصدقة على
الحمل (أداة الجهاد) و البغال والحمر وكذلك الحيوانات التي يندر اقتناؤها (الصيد والطيور... الخ)
نفس المرجع ١٤٥ .

(١١٦) زكاة نتاج الأرض (التي يطلق عليها زكاة الخراج) لا تجب إلا على الحبوب والتمر ،
ولا تجب على نتاج الأرض ذي القيمة الأقل مثل الخضر والفواكه غير التمر والقرع وسزهور... الخ .
ابن القيم في القياس ص ١٤٥ . ونتاج الأرض أيضاً مقسم إلى قسمين : أ) النتاج الذي يقاس على
المواشي السائمة وهو الذي يروى عن طريق الطبيعة بماء المطر ولا يقتضى نفقات الرعاية (كلفة)
ولاجهداً بدنياً (مشقة) . وتجب الصدقة على هذا النتاج بمقدار العشر . ب) نتاج الزراعة التي تقتضى
نفقات ومشقة . ومن الحل أن هذه النفقات لا تبلغ في قيمتها ما تقتضيه «العوامل» ولهذا لا يجوز
إعفاؤها تماماً من الصدقة وإنما تفرض عليها نسبة متوسطة قدرها ٢٠ - ١ . نفس المرجع ص ٤٤

(١١٢) اختيارات ص ٦٠ . تفسير سورة الإخلاص ص ١٣٤

(١١٨) وقسمت البضائع التي تدخل في التجارة (عروض التجارة) إلى قسمين أيضاً :
أ) البضاعة التي تدخل في التجارة الفعلية وبالتالي تجب عليها الصدقة ب) البضائع التي تعتبر تمويناً
للاستعمال الشخصي (قنوة) وهي لا تنمو ولا تزايد ولا تجب عليها الزكاة . ولكن التجارة هي
أحد وجوه النشاط التي تقتضى من الإنسان جهداً كبيراً وتحقق ربحاً مجزياً ولهذا خفضت نسبة
الزكاة إلى ٤٠ - ١ من الربح . ابن القيم الجوزية في القياس ص ١٤٤ .

(١١٨) الحسية ص ٢٥ . (١١٩) الحسبة ص ٢٥

(١٢٠) وينقسم الذهب والفضة أيضاً إلى قسمين أ) الذهب والفضة المخصصين للتعامل
التجاري وعرضه للزيادة فيخضعان للزكاة (وكذلك العملة والسيائل) ب) الأشياء المصنوعة من
الذهب والفضة والمخصصة للاستعمال الشخصي في حدود الاستعمال الشرعى مثل زينة النساء
أو زيتة الأسلحة .. الخ لا تجب عليها الزكاة . ابن القيم في «القياس» ص ١٦٦ .

(١٢١) ونذكر هنا زكاة المعادن ويعتبر هذا النوع من النتاج يسير الاستغلال وبالتالي رفعت
نسبة الزكاة إلى ٥ - ١ .

(١٢٢) السياسة ص ٦٣ .

(١٢٣) السياسة ص ٦٣ .

(١٢٤) من الصدقة الدعاء للإخوة في الدين وصلاة الجنازة وزيارة القبور مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٩٥ .

(١٢٥) السياسة ص ٦٤-٦٥ .

(١٢٦) نفس المرجع ص ٣٥ وأنظر أيضاً الملحقات رقم ٦ و ٧ . وأنظر ملاحظات ج ديموبين في (العالم الإسلامي) ص ٢٢٤ .

(١٢٧) الفتاوى ج ٤ ص ٢٧٩-٣١٨ . الاختيارات ص ١٨٣ . وقد يكون أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر (الصارم) ص ٢٠٠ . ويقول أيضاً إن الجهاد أفضل أنواع «اخلاص» الإنسان لله . السياسة ص ٥٨ . وليس هناك إلا يوم واحد فقط تكون فيه العبادة من حيث المبدأ أفضل من «الجهاد» ألا وهو اليوم العاشر من ذى الحجة الاختيارات ص ٣٧ . أنظر أيضاً هذه الفكرة بالفتاوى ج ٤ ص ٢١٦ ، ٢٧٩ - ٣٢٠ .

(١٢٨) القرآن سورة الحجرات - ١٥ - لقد أذن للذي بعد الهجرة إلى المدينة أن يلجأ إلى القوة المسلحة لإتمام رسالته : «لقد عظم الله أمر الجهاد في عامة السور المدنية وذم التاركين له ، ووصفهم بالنفاق ومرض القلوب» السياسة ص ٥٨-٥٩ .

السياسة ص ٣٥ و ٣٦ . الإقامة في «الرباط» على حدود الامبراطورية أفضل من «المجاورة» في مكة أو المدينة بعد إتمام الحج . الفتاوى ج ٤ ص ٢٧٩ - ٣١٧ . تناول هذه الفكرة قبل ذلك في «الفتاوى» ج ٢ ص ٣ .

(١٣٠) نفس المرجع ص ٥٩ .

(١٣١) الفتاوى ج ٤ ص ٣١٧ .

(١٣٢) العمدة ص ١٥٢ ومايلها .

(١٣٣) السياسة ص ٦٠ .

(١٣٤) الفتاوى ج ٤ ص ٢١٦ . السياسة ص ٣٥ . لا يقتل من لا تسمح لهم ظروفهم بالمشاركة في الحرب مثل النساء والأطفال والرهبان والشيوخ والعميان والعجزة ... الخ إلألو اشتركوا في الحرب بالقول أو العمل . للمرجع السابق ص ٥٩ .

(١٣٥) استناداً إلى هذا المبدأ فإن «الفساد» يكون أشد من القتل . ويقاقل ويعاقب على

البدع المعلنة بأشد من البدع الخفية على أساس الحديث الذى يقرر أن الخطيئة إذا أخفيت لا تقصر إلا صاحبها ص ٥٩ .

(١٣٦) السياسة ص ٦١ .

(١٣٧) المرجع السابق ص ٦٠ - ٦١ .

(١٣٨) المنهاج ج ١ ص ١٥ - ١٠٣ ، ١٢٠ - ١٢١ . الفرقان بمجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٢ و ٢٣ .

(١٣٩) الفتاوى ج ٤ ص ٢٤٠ حيث تعرض بالبحث لمعانى «البقا» (المتمردين على السلطة الشرعية) و «الخوارج» .

(١٤٠) المنهاج فى مواضع متفرقة وبخاصة ج ٢ ص ٨٢ - ٨٤ ، ج ٤ ص ١٤٥ .

(١٤١) عن هذا المحدث لمح ف كرينكو بدائرة المعارف الإسلامية ج ٤ ص ٢٥٢ . ويشير ابن تيمية إلى أن الشعبى كان يجهل لفظ «الروافض» وكان يستخدم لفظ الحشبية» وعن معنى اللفظ الأخير أنظر س فان أرنك بدائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٩٧١ .

(١٤٢) رسالة فى التصيرية بمجموعة الرسائل ص ١٠١ ومايلها . الفتاوى ج ٤ ص ٢١١ . ونجد تأثير ابن تيمية فى النظام الذى أصدره محمد بن قلاوون عام ٧١٧-١٣١٧ . أنظر ج ديمومين (سورية) ص ٦٢ . واسبينون فى مجلة العالم الإسلامى عام ١٩٢٠ ص ٢٧١ وما يلها .

(١٤٣) الفتاوى ج ٤ ص ٢٨١ - ٢٩٨ . المنهاج ج ٢ ص ١٠٠ . الرسالة القبرصية ص ١٥ مع ذلك فقد تطورت فكرة ابن تيمية فى هذه النقطة . فبعد أن تلاشى التهديد التارى ومع أخذ الاحتياطات اللازمة وافق على إقامة علاقات حسن الجوار مع التتار . وصارت العلاقات الاقتصادية مع التتار مشروعة فتشترى منهم المواشى والخيول كما كان يحدث مع الأعراب والتركان والأكراد . وقد يباح أن تباع لهم المؤن والملابس . إلا أنه يحرم أن يباع لهم ما يزيد من قوتهم الهجومية ولاسيما الخيل والسلاح . وكذلك لا يجوز أن تشتري منهم الأموال «المقصوبة» التى فى حوزتهم إلا لو كان الشراء بقصد إعادتها إلى أصحابها الأولين أو لانفاقها على مصلحة المسلمين العامة . لتفاصيل أكثر أنظر «المردنيات» ص ١١٧ - ١١٨ .

(١٤٣) (١٤٤) للفتاوى ج٤ ص ١٩٧ وما يليها .

(١٤٥) السياسة ص ٣٦ وما يليها .

(١٤٦) نفس المرجع ص ٤٠ .

(١٤٧) السياسة ص ٤٠ . ألحق ابن تيمية دراسة الدفاع الشرعى بفضل الجهاد . والدفاع عن النفس فرض عين إذا كان الخطر يهدد العرض وعلى كل حال فإن من يدافع عن نفسه أو عن أسرته أو عن ماله فيقتل فهو شهيد . السياسة ص ٤١ .

(١٤٨) لا يوجد تداخل بين الحدود والتعازير من جهة ، وبين حقوق الله وحقوق الناس من جهة أخرى . أنظر السياسة ص ٢٩ .

(١٤٩) وعلى هذا الأساس يؤخذ الأساس يؤخذ بالشهادة حتى قبل وصول الشكوى . ومع ذلك يشترط بعض الفقهاء أن يأق المسروق يطالب بماله حتى يستطيع الإمام أن يقطع يد السارق - السياسة ص ٢٩ .

(١٥٠) توجد دراسات قيمة عن طبيعة العقوبات وروحها في «أعلام الموقعين» لابن القيم الجوزية . ومذهبه قريب من مذهب ابن تيمية . وتستند كل هذه الفلسفة في العقوبات على نظرية نشأة الكون . لقد أراد الله ابتلاء الناس على هذه الأرض فخلق أدوات هذا الابتلاء (أسباب الابتلاء) وهى موجودة خارج الإيسان وفى نفسه (مشاعر ورغبات ... الخ) . ويرحمته منح بعض عبادة بالعقل وبالنبوة طريقة التمييز الواضحة بين الخير والشر ، وبين النافع والضار ، وبين اللذة والألم . ثم وضع بعد ذلك للثواب والعقاب بحيث يحض الناس على عمل الخير ويحملهم على التضحية بالمتعة العارضة في هذه الدنيا من أجل السعادة الدائمة في الآخرة . القياس ص ١٤٨ . ويمكن تشبيه هذه العقوبات «بالكفارات» وبالتالي فهى علامة على رحمة الله فهى تغسل المذنب من ذنوبه يوم القيامة عندما يمثل أمام الله . ولاسيما إذا صحبها توبة صادقة . وبناء على هذه الاعتبارات هناك مراتب للذنوب والعقوبات . نفس المرجع ص ١٥٠ وأنظر أيضاً الملحق رقم ٨ .

(١٥١) المسألة محل خلاف بين الفقهاء . وبناء على رواية ابن حنبل التى يرى ابن تيمية أنها قوية . يتعين وقف الحد إلا لو طالب به المذنب . السياسة ص ٣١ . حقوق الله تسقط ولكن حقوق الناس تظل قائمة : إعادة المال ، توقيع القصاص .. الخ الصارم ص ٥٣٥ .

(١٥٢) السياسة ص ٣٠ - ٣١ .

(١٥٣) السياسة ص ٣٠ . ومن هذا يتضح شدة العقوبة التي يستحقها الولاة الذين يتدخلون لتعطيل الحفود . فهم « بمنزلة مقدم الحرامية الذي يقاسم المحاربين على الأعيذة وبمنزلة القواد الذي يأخذ ما يأخذ ليجمع بين اثنين على فاحشة » نفس المرجع ص ٣٤ . والأموال التي تؤخذ نظير هذه الشفاعة أموال منصوبة . ومن باب أولى يقبل هؤلاء الولاة شهادة الزور . المرجع السابق ص ٣٠ .

(١٥٤) السياسة ص ٣٣ - ٣٤ .

(١٥٥) السياسة ص ٣٢ .

(١٥٦) المرجع السابق ص ٤٩ - ٥٠ الاختيارات ص ١٧٥ . الفتاوى ج ٤ ص ٢٥٤
٢٧٨ . هذه القضية هي من القضايا التي تعرض لها ابن تيمية بالبحث مرات عديدة أنظر أيضاً الفتاوى ج ٢ ، ص ١٠٤ . ٢١٢ . « وجواب أهل الإيمان » ص ١٣٠ . « الصوفية » ص ١١ .
« رفع الملام » بمجموع الرسائل ص ٧٠ .

(١٥٧) السياسة ص ٥٠ . لقد أوضح ابن القيم الجوزية الطابع الخاص لهذا الحد الذي كان في أول الأمر تعزيراً في عهد عمر . ولم يكن شرب الخمر في صدر الإسلام يتسم بالتشدد كما كان الحال في تحريم الفواحش الأخرى . إذ كانت مضاره لا تتعدى شارب الخمر ذاته . ومن الثابت أن النبي أمر بقتل الشارب في المرة الرابعة . ولكن هذه العقوبة (التي يزعم الجميع أنها منسوخة) ليست حداً . إذ كانت العقوبة في أول الأمر توقع على المذنب أربعين ضربة بالنعال أو بسعف النخل أو بالقماش أو حتى بالأيدي . ولقد استخدم عمر حقه في الاجتهاد عند تنظيم هذه العقوبة . إن قراراته هي « فقه السنة » أي التفسير المسبب للسنة . ابن القيم الجوزية في القياس ص ١٥٢ .

(١٥٨) المرجع السابق ص ٥٢ - ٥٣ .

(١٥٩) السياسة ص ٤٩ . الفتاوى ج ٤ ص ٢٦٢ . ويقصد بالمحصن - كما جاء بالعمدة ص ١٤٧ وهو التعريف الذي أخذ به ابن تيمية « الرجل الحر البالغ الذي سبق له الاتصال بزوجة تتوفر فيها هاتان الصفتان ، بطريقة سوية وبزواج صحيح » . ويثبت الزنا بطريقتين : إما باعتراف المذنبين بقسم كل منهما أربع مرات أنه يقول الحق وإما بشهادة أربعة رجال أحرار وعدول بصفون الجريمة وصفاً ، ويحضرون في نفس المجلس ويتفقون في شهادتهم على حالة زنا واحدة . وقد يبدو أن ابن تيمية يميل إلى التخفيف من نظرية هذه الشهادة المتشددة كما يتضح ذلك من « الطرق الحكمية » لابن القيم الجوزية .

(١٦٠) السياسة من ٤٩-٥٠.

(١٦١) السياسة ص ٤٧ . أثارَت قضية النصاب مناقشات كثيرة نجد صداها عند ابن القيم الجوزية وتستحق أن نذكرها هنا . يعترض بعض الفقهاء قائلين إن اليد تقطع في سرقة ربع دينار أو ثلاثة دراهم بينما «دية» اليد المقطوعة ٥٠٠ درهم . يرد ابن القيم أنه لا يوجد تناقض في الفقه بل إن هذه التفرقة تؤكد الرغبة العادلة في المحافظة على «الأموال» و «الأطراف» . القياس ص ١٠٦-١٠٧ . كيف يفسر إذن هذا العدد ؟ يقدم ابن القيم عدة أسباب : أولاً لكي نوفق بين الآراء الفردية جميعاً يجب وضع ضابط . فإن عدد الثلاثة سهل الحفظ لأنه يمثل بداية الجمع . فلا يصح أن تقطع يد السارق إذا سرق شيئاً قيمته زهيدة ، وخسارة صاحبه يفقده ليست كبيرة . أما الثلاثة الدراهم فهو مبلغ يكفى رجلاً متوسط الحال لكي يأكل طوال يومه ويطعم من يعول . وإن قلق الرجل على توفير رزق كل يوم يعتبر هماً كبيراً . ويقول المثل : «من بات مرتاحاً في باله ومعاافاً في بدنه يملك رزق يومه فقد ملك الدنيا بخذايرها» ابن القيم الجوزية . في «القياس» ص ١٠٨ .

(١٦٢) السياسة ص ٤٨ . اختيارات ص ١٨٢ .

(١٦٣) السياسة ص ٤٦-٤٧

(١٦٤) المرجع السابق ص ٤٧ .

(١٦٥) ونصل هنا إلى تناقض ظاهري حاول العلماء التوصل إلى حل له . «فالمنتهب» الذي يستولى على المال جهاراً وتحت سمع وبصر الناس لا تقطع يده ، ولا «المختلس» الذي يسرق المال عن طريق استغلال غفلة صاحب المال ، ولا «الغاصب» الذي يسرق بالتبديد . ويرى ابن القيم أن هذه الأحكام متفقة تماماً من حيث القياس . فسرقة المنتهب تتم علانية ومن السهل توفير الشهود والعثور على المال المسروق وإعادته إلى صاحبه . وعذر «المختلس» أنه سرق في لحظة تفريط من صاحب المال وهو يشبه في ذلك «الحائن» أكثر مما يشبه السارق . كما أن الحرز غير موجود لأن صاحب المال غير متيقظ ومن هنا استحق اللوم بالنسبة للمنتهب . وهذا ينطبق من باب أولى على الغاصب الذي يعمل جهاراً . فإزاء هؤلاء الأشقياء جميعاً نستطيع أن نتخذ دائماً وسائل الدفاع اللازمة . أما اللصوص الذين يخرقون الجدران والأسقف ويكسرون الأقفال فلا يسهل الاحتياط منهم . ولولا وجود العقوبة الرادعة القاسية لفشت سرقة الناس بعضهم بعضاً . ابن القيم الجوزية

في «القياس» ص ١٠٥ . وهنا تثار مشكلة جديدة . كيف يمكن تفسير أن السنة تقضى بقطع يد «الجاحد» الذي يستولى على شيء كان معاراً له ؟ في هذه الحالة يتركز الخطأ في الغش . ومن جهة أخرى فإن المعير حين وافق على الإعارة أتاح للمستعير فرصة أن يفعل فعلته ، وكان في إمكانه «الاحتراز» من هذه السرقة . ولقد سلم ابن القيم بصحة الحديث الذي يأمر بقطع يد المرأة التي استولت على «عارية» . ويناقش الفقهاء علة هذا الحكم . فيرى الشافعي وأبو حنيفة ومالك أن هذه الحالة تشبه السرقة . أما ابن حنبل فيبرز سبباً آخر يظهر من سياق الحديث ، ويرى ابن القيم أن هذا القول مطابق للقياس لأن العارية تقوم على إحدى «المصالح» التي لا يستغنى عنها الإنسان في أي وقت ، ويتعين الموافقة عليها متى توفرت الإمكانات ، ولا سيما أن المستعير نفسه هو الذي يكون في احتياج . هذا فضلاً عن أن المعير لا يستطيع دائماً أن يوفر لنفسه ضمانات الشهادة الكاملة . بينما لا تقطع يد من يستولى على ودیعة سلمت إليه لأن المودع في هذه الحالة مسئول بسبب إهماله أو تفريطه وقت تسليم الودیعة . المرجع السابق ص ١٠٦ .

(١٦٦) السياسة ص ٤٨ .

(١٦٧) المرجع السابق ص ٣٦ . الفتاوى ج ٤ ص ١٩٧ - ٢٤٠ .

(١٦٨) السياسة ص ٤٠ .

(١٦٩) السياسة ص ٣٦ .

(١٧٠) السياسة ص ٣٩ .

(١٧١) السياسة ص ٣٩ .

(١٧٢) نفس المرجع ص ٣٩-٤٠ .

(١٧٣) ويطلق على هذه الجرائم اسم «تعريج» .

(١٧٤) السياسة ص ٤٠ .

(١٧٥) المرجع السابق ص ٣٦ .

(١٧٦) المرجع السابق ص ٣٧ . يضاعف ابن تيمية العقوبة في حالة المسئولية الجماعية إذ يقول «وإذا كان المحاربون الحرامية جماعة فالواحد منهم باشر القتل بنفسه والباقون له أعوان

ورده له ، فقد قيل إنه يقتل المباشر فقط والجمهور على أن الجميع يقتلون ولو كانوا مائه ، وأن الردء والمباشر سواء والطائفة إذا انتصر بعضها ببعض حتى صاروا ممتنعين فهم مشتركون في الثواب والمقاب كالجهاديين .

(١٧٧) السياسة ص ٤١ .

(١٧٨) السياسة ص ٥٣-٥٤ . وللإمام أيضا أن يعاقب تعزيراً عن كل انحراف مذهبي صارخ ولا سيما إذا كان ينطوي على خطر الانتشار والذيع . وكان على يجلد كل مسلم يدعى أن أباه بكر أقل منه منزلة فكان يوقع عليه عقوبة «المفترى» . الفتاوى ج ٤ ص ٢٢٩ . ويمرر الإمام أيضا عن التقصير في الواجبات الأسرية الأدبية . الفتاوى ج ١ ص ٦٥٧ . وله حق الاشراف على علاقات رعيته الاجتماعية . السياسة ص ٦٨ . وهذه العقوبات «علاج لمرضى القلوب ورحمة من قبل الله» تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٧ .

(١٧٩) السياسة ص ٥٦ .

(١٨٠) نفس المرجع ص ٥٣ .

(١٨١) السياسة ص ٥٢ .

(١٨٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٨٠ .

(١٨٣) الحسبة ص ٢٢ .

(١٨٤) تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٧ . وإبلاغ السلطات يكون واجباً إذا كان الأمر يقتضى الكشف عن مكان يختفى فيه رجل مطلوب القبض عليه أو شيء يراد العثور عليه .

(١٨٥) السياسة ص ٥٣ .

(١٨٦) السياسة ص ٥٤ . الحسبة ص ٤١ .

(١٨٧) السياسة ص ٥٤ .

(١٨٨) نفس المرجع ص ٥٥ .

(١٨٩) العمدة ص ١٤٥ .

(١٩٠) السياسة ص ٥٦ .

(١٩١) السياسة ص ٥٤-٥٥ . يمكننا أن نقرب هذه الافكار من التي طرحها ابن القيم الجوزية فيما بعد بتأثير واضح من ابن تيمية . تجب العقوبة على كل اخلال يمس الأرواح (قتل النفوس) أو الجسم (أبدان - جراح) أو الشرف (عرض - قذف) أو المال (أموال - سرقة) . وتنقسم هذه العقوبات إلى ستة أقسام هي القتل والقطع والجلد والنق وتغريم المال والتعزير . ابن القيم الجوزية في «القياس» ص ١٥٠-١٥١ . ويجب القتل في الجرائم الخطيرة (القتل والظلم في الدين والزنا) . والقطع هو عقوبة السرقة . والجلد عقوبة المساس بالعرض أو العقل (المقول) أو بحق التمتع (الإبضاع) . وتغريم المال يكون في صورة غرامة أو اتلاف أو مصادرة مال يملكه المذنب . وبعض هذه العقوبات المالية محددة (مضبوطة) إذا تناسبت تماماً مع قيمة الشيء التالف إما وفاء بحق من حقوق الله «كقتل الصيد في الأشهر الحرم» أو حق من حقوق الناس . وبتغريم المال توقع عقوبة حرمان هي عكس ما كان يريد المذنب الحصول عليه . فيفقد القاتل حقه في ميراث القتيل ، والعبد الذي كان مقررأ أن يسترد حريته عند موت سيده يفقد حقه في الحرية إذا قتل سيده ، والزوجة الناشز تفقد حقه في معاشها من مأكل وملبس . نفس المرجع ص ١٥٣ . أما العقوبات المالية الأخرى فلم تحدد شرعاً . ويعتقد بعض الفقهاء خطأ أنها منسوخة . وإنما هي متروكة لاجتهاد الإمام بما يتفق مع الزمان والمكان والمصلحة . وأخيراً يوقع التعزير على «المعصية» التي لا تقع تحت طائلة الحدود أو الكفارات . وتنقسم المعاصي إلى ثلاثة أقسام (أ) المعاصي التي تستوجب الحد لا الكفارة (ب) والمعاصي التي تستوجب الكفارة لا الحد (ج) المعاصي التي لا تخضع للحد ولا للكفارة . في الحالة الأولى لا محل للتعزير . وفي الحالة الثانية هل يجوز إضافة تعزير إلى الكفارة ؟ أقر الرأيان في المذهب الحنبلي . وفي الحالة الثالثة يتعين التساؤل عما إذا كان الإمام ملزماً دائماً بتوقيع التعزير (وذلك قياساً على الحد) أو يعنى من توقيعه بقرار اجتهادى ظالماً أن تحديد مقدار العقوبة يتم ايضاً بالاجتهاد . الرأي الأول هو رأى جمهور الفقهاء والثاني رأى الشافعى . المرجع السابق ١٥٥ .

(١٩٢) السياسة ص ٥٦ .

(١٩٣) نفس المرجع ص ٣٨ .

(١٩٤) السياسة ص ٣٨ .

(١٩٥) وهذا تطبيق لقانون القصاص . وتثار نفس القضية فيما يتعلق بالتخريب المقصود الذي يقع في بلاد العدو . فهو غير مشروع إلا في القصاص ، وفي رأى بعض الفقهاء يكون مشروعاً عند الضرورة . المردنيات ص ١١٤ .

(١٩٦) ورد هذا الحديث بصحيح مسلم ورواه بريدة بن الحاسب . السياسة ص ٣٨-٣٩ .

(١٩٧) السياسة ص ٦٧ .

(١٩٨) السياسة ص ١٩ . الفتاوى ج ٤ ص ٢١-٢٢ .

(١٩٩) السياسة ص ١٢-١٣ . أنظر أيضاً الملحق رقم ٩ .

(٢٠٠) سورة التوبة ٦٠ . السياسة ص ١٧ .

(٢٠١) العدة ص ٣٩ .

(٢٠٢) الفتاوى ج ٤ ص ١٧-١٨ . وهو يحرم الصدقة على أصحاب البدع مثل الاحمدية .

الفتاوى ج ٤ ص ٢٣-٢٤ .

(٢٠٣) عن الشروط المعتمدة لعق العبيد أنظر الفتاوى ج ٤ ص ١٦٧ .

(٢٠٤) وللإمام سلطة التصرف في حدود هذه الفئات التامة بتوزيع الصدقة بأنسب الوسائل

الممكنة . الفتاوى ج ٢ ص ٨١ . عن اتفاق الصدقة مباشرة أنظر المردنيات .

(٢٠٥) الغنيمة أى «المال المأخوذ من الكفار بالقتال» تقررت بعد غزوة بدر في سورة

الأنفال وسميت كذلك لأنها «زيادة» في ثروة المسلمين . وهي تستند إلى السنة في حديث يقول : «أعطيت خساً لم يعطهن نبي قبل : نصرت بالرعب مسيرة شهر ، وجعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً ، فأبعا رجل من أمى أدركته الصلاة فليصل ، وأخلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبل ، وأعطيت الشفاعة ، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة» . السياسة ص ١٥ .

(٢٠٦) بخصوص الأسرى ومناقشة النظرية التى تقول إن حق العفو عن الأسرى منسوخ أنظر

السياسة ص ٥٩ . والصارم ص ٢٤٧ و ٥١٤ . وعن نظام الأراضي أنظر القياس ص ٦٦ .

(٢٠٧) العدة ص ١٥٦ .

(٢٠٨) «الخلال» في مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٠ . عن مناقشات الغنيمة أنظر

- السياسة ص ١٥-١٧ وأيضاً «الاختيارات» ص ١٨٦ . والمنهاج ج ٣ ص ٢٠٣ :
(٢٠٩) وهناك عدم مساواة من حيث المبدأ لصالح الفارس الذى يملك فرساً فله ثلاثة أسهم (وليس سهمان كما يقال أحياناً) مقابل سهم واحد للراجل (منفعة الفارس أكثر من منفعة راجلين) السياسة ص ١٦ .
(٢١٠) تعتبر أسلاب العدو المهزم أحياناً شكلاً من أشكال الحقوق الإضافية . وهى تثير قضية فقهية هامة . فن يقتل جندياً من الأعداء يكون له الحق فى أسلابه حسب مذهب الشافعى وطبقاً لإحدى روايتين لابن جنبل . أما قول أبى حنيفة ومالك ، فلا يكون للمقاتل هذا الحق إلا بناء على تصريح (شرط) مسبق من جانب الإمام . فتكون هذه الأسلاب بمثابة مرتب «جعالة» متفق عليها بين الإمام والمقاتلين . القياس ص ٨ . أخذ ابن تيمية بالرأى الأول .
(٢١١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤١ . السياسة ص ١٦ .
(٢١٢) فى فتواه عن «الحلال» ص ٤١ ذكر ابن تيمية أسماء هؤلاء الشافعية الثلاثة الذين يلحق إليهم فى السياسة ص ١٦ .
(٢١٣) سورة الحشر ٦ - ١٠ . ومن هنا كان المبدأ الذى يقضى بأن حق الكفار فى الملكية لا يعادل حق المسلمين فيها . الاختيارات ص ١٨٩ .
(٢١٤) السياسة ص ١٧ .
(٢١٥) المرجع السابق ص ١٨ . الفتاوى ج ٤ ص ١٩ .
(٢١٦) السياسة ص ١٨ . الفتاوى ج ٤ ص ٢٠ .
(٢١٧) السياسة ص ١٨ .
(٢١٨) أبو المعالى الجوينى مؤلف «غياث الأمم» هو من يحولهم إقرار شرعية هذه الضرائب الإضافية باسم « الجهاد » . «مظالم مشتركة» ص ٣٧ .

« تجرأ المؤلف على امام الحرمين بغير حق ، فلدينا كتابه (غياث الأمم فى الثبات الظلم) يقول فيه عند اشتداد الحاجة للمال وقت الجهاد (فأما إذا وطئ الكفار ديار الاسلام فقد اتفق حملة الشريعة قاطبة على أنه يتعين على المسلمين أن يخفوا ويطيروا إلى مدافعهم زرافات»

(٢١٩) السياسة ص ١٩ .

(٢٢٠) ويقصد «بالمظالم المشتركة» الأموال التي تعرض على «الشركاء» أى الذين يقيمون معاً في قرية أو مدينة ، وهى الجزية وضرائب الأموال . وتقدر أحياناً بحسب عددهم ، وعدد المواشى والأشجار أو بما يتناسب مع ثرواتهم (كلف سلطانية) . وأحياناً ترتفع نسبة الزكاة الشرعية والخراج . وتفرض عليهم ضرائب أخرى تختلف عن المنصوص عنها فى الشريعة التى تجب على المعاملات التجارية وتفرض أحياناً على المشتري وأحياناً على البائع . ومن الإجراءات غير المشروعة الضرائب التى تجبر الناس على شراء بضائع بأزيد من السعر المحدد (حطائط) «المظالم المشتركة» ص ٣٧-٣٨ .

(٢٢١) السياسة ص ٣٢ .

(٢٢٢) نفس المرجع ص ١٩ .

(٢٢٣) السياسة ص ٢٤ . الفتاوى ص ٢١ - ٢٢ .

(٢٢٤) السياسة ص ٢٤ .

(٢٢٥) نفس المرجع ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢٢٦) ورد هذا الحديث بالصحيحين فقد أرسل على إلى اثنين فبعث إلى النبي بسببهما من الذهب فأخذها النبي ووزعها على بعض ضعاف الإيمان بقصد تأليف قلوبهم «فجاء رجل كثر الهمة ، مشرف الوجنتين ، غائر العينين ، ناقى الجبين ، حليق الرأس ورفض أن يطعم الرسول . فأعلن النبي أن هذا الرجل سيكون جد الخوارج » . السياسة ص ٢٥ .

(٢٢٧) السياسة ص ٢٦ .

ووجدنا حتى انتهوا إلى أن العبيد ينسلون عن ربة طاعة السادة ويبادرون إلى الجهاد) . ثم يتساءل : (وإذا كان هذا دين الأمة ومذهب الأئمة ، فأى مقدار الأموال فى هجوم أمثال هذه الأحوال لو مست إليها الحاجة وأموال الدنيا لو قبلت بقطرة دم لم تعد لها ولم توازها ؟ ..)

ينظر كتاب غياث الأمم فى التياث الظلم للجوينى ص ١٩١ . تحقيق الدكتورين مصطفى

حلى وفؤاد عبد المنعم دار الدعوة بالإسكندرية ١٤٠٠ هـ

- (٢٢٨) السياسة ص ٢٦ .
- (٢٢٩) نفس المرجع ص ٢٨ وأنظر أيضاً الملحق رقم ٩ .
- (٢٣٠) السياسة ص ٦٨ .
- (٢٣١) السياسة ص ٦٩ . الحمية ص ٤٠ .
- (٢٣٢) السياسة ص ٦٩ .
- (٢٣٣) السياسة ص ٧١ .
- (٢٣٤) السياسة ص ٦٩ . وذلك من غير الإخلال بالكفارة المنصوص عنها في القرآن سورة النساء ٩٤ - ٩٥ والتي تقضى بتحرير رقبة بمقتضى «حق الله» . قارن ذلك «بالعمدة» ص ١٤٠ - ١٤١ .
- (٢٣٥) السياسة ص ٧٠ .
- (٢٣٦) المرجع السابق ص ٦٩ - ٧٠ .
- (٢٣٧) العمدة رقم ١٣١ .
- (٢٣٨) الفتاوى ج ٤ ص ١٨٧ .
- (٢٣٩) السياسة ص ٧٠ .
- (٢٤٠) الفتاوى ج ٤ ص ١٨٤ .
- (٢٤١) السياسة ص ٧٣ .
- (٢٤٢) نفس المرجع ص ٧٠ - ٧١ .
- (٢٤٣) نفس المرجع ص ٧١ .
- (٢٤٤) ويوقع أيضاً القصاص على «الوالى» الذى يضرب الرعية بغير حق . ويدعم ابن تيمية رأيه برواية أوردها أحمد بن حنبل في مسنده : «خطب عمر بن الخطاب رضى الله عنه فذكر حديثاً قال فيه «ألا إني والله ما أرسل عمال إليكم ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم

ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وستكم ، فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلى ، والذي نفسى بيده ، إذا لأقصنه منه . فوثب عمرو بن العاص فقال يا أمير المؤمنين ، إن كان رجل من المسلمين على رعية فأدب وعيته ، أئنك لتقصنه منه ؟ قال : أى والذي نفس محمد بيده ، إذا لأقصنه منه وقد رأيت رسول الله (ص) يقص من نفسه . ألا لاتصربوا المسلمين فتذلّوهم ، ولا تمنعهم حقوقهم فتكفروهم» . السياسة ص ٧٢ .

(٢٤٥) بناء على القرآن والحديث ، كل شخصين يتشاكمان يكونان مسئولين عن قولهما ومسئولية البادئ بالشتمية أكبر ما لم يتجاوز الآخر الحدود في رده . السياسة ص ٧٢ .

(٢٤٦) الفرية — أو أى سب مائل ليس فيه قصاص وإنما تستوجب العقوبة . وهذه المناسبة يثير ابن تيمية فرية «القذف» الذى يهتم فيه شخص شريف بسوء الأخلاق ، ولقد شرع حكما بالقرآن فى سورة النور آية ٤ . فإذا رمى رجل حرمحصناً بالزنا أو اللواط فإن عليه حد القذف وهو ثمانون جلدة . أما إذا رماه بقبيحة أخرى عوقب تعزيراً . ويرى ابن تيمية بما يخالف أبا حنيفة أن هذا الحد من الحقوق الشخصية للمقذوف ولذلك فإنه لا يطبق إلا بناء على طلبه ومن حقه أن يعفو عنه . ولكى يجب الحد يتعين أن يكون المقذوف محصناً . أما من يقذف شخصاً مشهوراً بالفجور فلا يقام عليه الحد . وكذلك إذا قذف كافراً أو رقيقاً وإما يعاقب تعزيراً ، ويدخل فى هذا الموضوع اللعان . فيجوز للزوج أن يقذف امرأته بسوء الأخلاق إذا زنت ولم تحبل من الزنا . فإن حبلت منه وولدت فعليه أن يقذفها وينى نسله ولدها إليه لئلا يلحق به من ليس منه . وفى هذه الحالة يكون عليها إما أن تقرر بالزنا وإما أن تلعن زوجها . السياسة ص ٧٣ .

(٢٤٧) العمدة رقم ٩٦ . يجدر بنا أن نذكر هنا بعض المناقشات التى ردها ابن القيم . فقد تساءل الفقهاء كيف يمكن تفسير أن يباح للرجل بأن يتزوج أربع نساء فقط فى الوقت الذى يسمح له بأن يكون له عدد لا يحصى من الاماء . والواقع أن الإجابة المقدمة تدل على شيء من الحيرة . فهى تستند أولاً إلى ما لعدد الثلاثة من فضل . لأن الله أباح للمتزوج بواحدة أن يتزوج الثانية ثم الثالثة ثم الرابعة . وهذا العدد يمثل أولى درجات الجمع (لقد رأينا فيما تقدم كيف استخدم هذا العدد لتبرير نصاب السرقة المحدد بثلاثة دراهم) . ويستطيع الحاج بعد التحلل من الإحرام أن يبقى ثلاثة أيام بمكة . والمسافر أن يسمح على الحفين ثلاثة أيام . وحق الضيافة المندوب أو الواجب ثلاثة أيام . وينبغى على الزوجة أن تلتزم بالحداد على زوجها ثلاثة شهور؟! والزوجة

التي معها ضرة لا تظل بغير اتصال بزوجها أكثر من ثلاثة أيام . وهناك حجة ثانية : فالزوجة لها حقوق على زوجها . ويلتزم الرجل بالوفاء بحقوقه - وإذا كانت له أكثر من زوجة - أن يعاملهن بالعدل . إذن عند تقييد عدد الزوجات بأربعة يكون العدل أيسر في تحقيقه . ومع ذلك كما يقول ابن القيم فإن كثيراً من الرجال لا ينجحون في تحقيق العدل بين زوجاتهم . ولهذا فإنه يجد في الشريعة ما يدعم فكرة الزواج بزوجه واحدة فقط باسم العدل بل واستبدال الزواج ذاته بالإماء . والواقع أن الإماء تشبه الأموال العادية ، ليس لهن حقوق على سيدهن مثل حقوق الزوجات الشرعيات ، ولهذا لا محل لتحديد عدد الإماء اللاقي يستطيع الرجل امتلاكهن بأربع إماء فقط . ابن القيم الجوزية في «القياس» ص ١٣٤ - ١٣٨ .

(٢٤٨) الفتاوى ج ٤ ص ٥٧ وما يليها .

(٢٤٩) القياس ص ١٥ .

(٢٥٠) الفرقان في مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٠ . المرأة من حيث المبدأ مساوية للرجل في مجال العبادات ومجال الحدود استناداً إلى مبدأ المساواة في الاحتياجات . ومع ذلك فهناك عدم موازنة ، في بعض النقاط التي تبررها الظروف الاجتماعية أو الدينية . وعليه فلا يدخل في الاعتبار إلا عدد الرجال عند النظر في الحد الأدنى لعدد المسلمين المطلوب لكي تصبح صلاة الجمعة واجبة . وكذلك في الجهاد : المرأة أقل من الرجل . وبصفة عامة تساوى المرأة نصف الرجل في «الشهادة» لأنه يقال إن التأثير عاينها أيسر من الرجل . وفي الميراث لأن الرجال يحتاجون إلى المال أكثر من النساء ، وفي الدية لأن الرجل أنفع للمجتمع . ومع ذلك فلا يؤخذ في الاعتبار اختلاف الجنس في الدية التي تقل قيمتها عن ثلث دية القتل وفي قتل الجنين . وكذلك في «العقيقة» لا تساوى المرأة أكثر من نصف الرجل . عرض هذه الأفكار ابن القيم الجوزية نقلاً عن ابن تيمية . القياس ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢٥١) «النية في النكاح» مخطوط ببرلين .

(٢٥٢) إنه من الكبائر . فقد لام النبي كلا من الزوجة والزوج والمحلل . أنظر مقالة «كتاب إقامة الدليل في إبطال التحليل» ٢٠٥ صفحة (ملحق بالمجلد الثالث للفتاوى) .

(٢٥٣) هناك تصويب لهذه القضية في «المردنيات» ص ٩٢ - ٩٤ . وكذلك في الفتاوى ج ٤ ص ٦٠ . وعن هذا الحق بصفة عامة أنظر ملاحظات ج شاخت في مادة نكاح NIKAH بدائرة

المعارف الإسلامية ج ٣ ص ٢٩٧٥.

(٢٥٤) القياس ص ٣٣ . الفتاوى ج ٣ ص ٢٧١ .

(٢٥٥) الفتاوى ج ٣ ص ٣٤٩ .

(٢٥٦) وهو أحد قولين في مذهب ابن حنبل .

(٢٥٧) الفتاوى ج ٣ ص ٢٧٠ . المرجع السابق ج ٤ ص ٥٨ .

(٢٥٨) الفتاوى ج ٤ ص ٨٦ .

(٢٥٩) السياسة ص ٧٤ وكذلك لا تخرج الزوجة من بيت الزوجية إلا بإذن الزوج أو المشرع . ولم يتفق الفقهاء على الحدود التي يتعين على المرأة أن تخدم بنفسها في البيت الاختيارات ص ١٢٣ . وهنا يأتي دور المرف في اشتراطات عقد الزواج . الفتاوى ج ٣ ص ٢٨٩ .

(٢٦٠) الفتاوى ج ٤ ص ١٠٦ - ١٢٣ . الاختيارات ص ١٥٠ .

(٢٦١) عن مناقشة هذا الموضوع أنظر كتابنا « مشاركة في دراسة منهج ابن تيمية الاصولي » ص ٢٠٤ ومايليها .

(Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymia)

(٢٦٢) من صور الطلاق والقسم أنظر الفتاوى ج ٤ ص ١٣٧ الاختيارات ص ١٦٣ .

• يقول ابن تيمية في هذا الصدد :

(واختلف الفقهاء هل عليها خدمة المنزل كالفرش والطبخ والكنس ونحو ذلك ، فقليل : يجب عليها ، وقيل : لا يجب وقيل : يجب الخفيف منه) .

السياسة الشرعية ص ١٧٨

وفي فتوى أخرى له يراعى الأحوال الاجتماعية والحالة الصحية للزوجة فيرى أنه تجب خدمة زوجها بالمعروف من مثلها مثله ، ويتنوع ذلك بتنوع الأحوال ، فخدمة البدوية ليست كخدمة القروية ، وخدمة القروية ليست كخدمة الضعيفة .

ص ١٤٥ الاختيارات الطلية ط الكردي بمصر ١٣٢٩ هـ

(٢٦٣) الفتاوى ج ٣ ص ٧٧ .

(٢٦٤) نفس المرجع ج ٤ ص ١٠٣ . ابن القيم الجوزية في القياس ص ١٢٠

(٢٦٥) الفتاوى ج ٣ ص ١٦ .

(٢٦٦) نفس المرجع ج ٣ ص ١٣ . وعن الطلاق بوجه عام نفس المرجع ج ٣ ص ٧٩ - ٨٩ .

(٢٦٧) الفتاوى ج ٤ ص ٦٩-٩٩ . وعن المسألة المسماة «الصريحية» نفس المرجع ص ٩٧ و ١٠٣ . وعن مدة العدة عرض ابن تيمية أفكاراً خاصة وقام ابن القيم الجوزية بإيرادها . وهناك صور خمسة للعدة : (١) النساء الآتي يطلعن من أزواجهن قبل الدخول بهن ليس عليهن عدة وليس للزوج عليهن أى حق في إرجاعهن (٢) النساء اللاتي يطلعن بعد الدخول بهن فعليهن عدة ثلاثة قروء (أو شهور) وذلك فقط إذا كان لأزواجهن الحق في إرجاعهن . ويفبغى عند الحاجة إطالة المدة التي يستطيع الزوج فيها إعادة زوجته إلى أقصى حد ممكن . وبذلك يمكن تلاق أضرار الطلاق ، (٣) النساء اللاتي ليس للزوج السابق عليهن أى حق في إرجاعهن ، والنساء اللاتي فقد الزوج عليهن أى حق في الإرجاع بسبب الحبس أو الغياب الطويل (الهجرة) أو حالة فسخ الزواج بتراضى الطرفين . فإلاء النساء عليهن عدة «حيضة» واحدة ، وكذلك الحال في الزنا ؛ غير أن تيمية يخالف شبه اجماع كبار الفقهاء في هذه النقطة . (٤) النساء الحوامل تنتهى عدتهن بالولادة (٥) المتوفى عنهن أزواجهن عدتهن أربعة أشهر وعشرة أيام . ابن القيم الجوزية في «القياس» ص ١١٣ - ١١٧ .

(٢٦٨) الفتاوى ج ٣ ص ١٥ و ٢٠ . ولهذا تردد أحمد ابن حنبل فأفتى في أول الأمر بجواز الجمع بين التطليقات الثلاث في طلاق واحد ولكنه بعد أن تأمل تفسير القرآن طويلاً عاد وقال إن هذا الرأي غير جائز . الفتاوى ج ٣ ص ١٩ - ٢٠ .

ويتعين علينا الرجوع أيضاً إلى ابن القيم الجوزية للحصول على بعض التوضيحات الإضافية عن فكرة أستاذه . والواقع أن ابن القيم قد حرص في «الطرق الحكمية» (ص ١٧) على توضيح الحدود التي يستطيع فيها الامام أن يشرع ، وكيف أن الشريعة يجب أن تجدد في السياسة تكميلتها المنطقية بشرط استخدام السياسة استخداماً مفعماً بالحدود (أنظر فقه السنة) . وكان أبو بكر قد أمر بإحراق اللوطى . ولقد أحرق عمر حائوتاً بل وقرية كانت تدار فيها تجارة الخمر . وأمر بإحراق

قصر سعد بن أبي وقاص الذي كان يرفض أن يستقبل فيه رعيته . وكذلك منع الصحابة من دراسة الحديث بحماسة كبيرة لأنه لاحظ أن هذه الدراسة عند الاسراف فيها تصرف الناس عن دراسة القرآن . وعلى هذا الأساس كان قراره في التطبيقات الثلاث . ولقد نقل ابن القيم رأى ابن تيمية وتفاصيل مناقشة وقعت معه في هذا الموضوع .

في عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) وخلافه أبي بكر وبداية خلافة عمر كان لا يجوز جمع التطبيقات الثلاث في طلاق واحد، ثم أباح عمر للمسلمين هذا الطلاق باعتباره عقاباً يحرمهم من النعم التي وهبهم الله . ولكنه كان يحرم بشدة إجراء «التحليل» . وواضح أن ابن تيمية لا يوافق على قرار عمر . ويقول إن عمر ندم وقت وفاته على إباحتة هذا الإجراء كما نقل ذلك الاسماعيل في «مسند عمر» . فضلاً عن أن قرار عمر قد أدى إلى تشجيع «التحليل» . ويقول ابن القيم «عندئذ قلت للشيخ هل تتبع عمر وتجبر المسلمين على هذا الإجراء بوصفه عقوبة لهم ؟ فالواقع أن مذهبك يحرم جميع التطبيقات الثلاث في طلاق واحد . فقال ابن تيمية «أكثر الناس اليوم لا يعرفون أن هذا الإجراء حرام حتى أن الشافعي قد أحله . فكيف يعاقب جاهل يجهل التحريم وتجبره على إتيائه ؟» إذن يفضل ابن تيمية على سياسة عمر العودة إلى السنة الصحيحة مما يؤكد حرمة التحليل .

(٢٦٩) الفتاوى ج ٣ ص ٣ ، ٤ و ٧ .

(٢٧٠) القياس ص ١٧٣ . النوع الثالث من الطلاق الذي يتخذ شكل القسم . يخضع حسب الحالة إما لحكم الطلاق المعلق وإما لحكم اليمين .

(٢٧١) ومن هنا كان «نذر لحاج أو غضب» القياس ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٢٧٢) القياس ص ١٧٤

(٢٧٣) نفس المرجع ص ١٥٥ .

(٢٧٤) عن تقسيم ابن تيمية لأنواع الإيمان أنظر الفتاوى ج ٣ ص ٤ . ٣٥٠ - ٣٥٦ .
وأنظر أيضاً مقالنا (رسالة لابن تيمية في قسم الطلاق)

مجلة الدراسات الشرقية - المجلد السابع والثامن ص ٢١٥ - ٢٣٦ .

(٢٧٥) في سلسلة مقالات نشرت ممّا (١) الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية « (٢) . فقد الاجتماع والافتراق في مسائل الإيمان والطلاق » (٣) النظر المحقق في الحلف بالطلاق المعلق « دمشق مطبعة الترقى ١٣٤٧ . إثارة المجادلة من جديد أنظر الجزء الثالث « انتقال النظريات » .

(٢٧٦) ابن حزم

(٢٧٧) القياس ص ١٧٥ .

(٢٧٨) مبحث العقود من المعاملات المالية والنكاحية « في الفتاوى ج ٣ ص ٢٦٧ - ٦٨٧ . « إقامة الدليل على إبطال التحليل » نفس المرجع ص ٢٥٠ - ٢٦٦ « العقود المحرمة في مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٠٣ - ٢١٦ . « الرسالة في الحلال » في مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٦ - ٥٢ . « المظالم المشتركة » في مجموعة الرسائل القسم الثاني ص ٢٥ - ٣٤ . وأنظر أيضاً مثالين عن ابن تيمية بالملحقين - رقم ١٠ و ١١ .

(٢٧٩) « الحلال » مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٥ . نجد دفاعاً عظيماً عن الملكية الفردية عند تبرير حق الشفعة . وعند تقرير حق الشفعة الخاص بالمالك الشريك في المذهب المالكي ، أو الجار في المذهب الحنفي ، تبرز في كثير من الأحيان الرغبة في حفظ مال الأسرة بدون تقسيم أو الرعاية التي ينبغي أن يتمتع بها الجار . ولكن رأى ابن تيمية ومدرسته مخالف لذلك تماماً . فهو يرى أن الغاية من الشفعة هو تحرير الملكية الخاصة من أي استعباد ناتج عن سوء المجاورة « ومن باب أولى إبعادها عن « الشركة » والواقع أن الاشتراك في الحقوق كالأشتراك في الملك » ولهذا فإنه يتفق مع فقهاء المدرسة المالكية والظاهرية وابن حنبل في رواية حنبل ، في أن الشفعة يمكن أن تستخدم عند بيع الأموال غير القابلة للقسمة مثل الحيوانات والملابس والأشجار واللؤلؤ .. الخ وبالعكس هناك قيد على جانب من الأهمية في حق الشفعة على الأرض إذ لا يحق للجار أن يحتج بحق الشفعة إلا إذا كان له على هذه الأرض نتيجة الجوار حق التمتع أو حق المرور مثلاً . وهذا المذهب وهو مذهب فقهاء البصرة - يمتاز بأنه مذهب وسط بين مدرسة المدينة التي ترفض حق الجار في الشفعة تحت أي ظرف من الظروف ، وبين مدرسة الكوفة التي تحول للجار هذا الحق بمجرد الجوار . وهو من جهة أخرى - يرد على معارضة المذهب الشافعي بحجة أن الشفعة مخالفة « للقياس » استناداً إلى أنه لا يجوز امتلاك مال الغير بدون رضاه . وانطلاقاً من الفكرة السابقة نرى بسهولة أن البائع لم يلحق به ضرر لأنه يتسلم الثمن الحقيقي للشيء المباع وأن الجار أو الشريك في الملك قد تمتع بامتياز

يتم بالعدل استناداً إلى مبدأ آخر في الشريعة مضمونة أن الشريعة تقضى « بالتبادل عند الحاجة أو الميزة الأفضل ». ويمكن الرجوع إلى المناقشات البالغة الأهمية التي خصصها ابن القيم الجوزية لهذه المسألة في كتاب « القياس » ص ١٨٣ - ١٩٦ .

(٢٨٠) « الحسبة » ص ١٤ وما يليها . أنظر الفصل الخاص بتدخل الدولة وحدوده .

(٢٨١) السياسة ص ١٨ .

(٢٨٢) الحسبة ص ٤١ وما يليها .

(٢٨٣) القياس ص ٥٥ - ٥٦ .

(٢٨٤) نفس المرجع ص ٦٢ وما يليها .

(٢٨٥) الاختيارات ص ١١٧ .

(٢٨٦) الفتاوى ج ٤ ص ١٦٤ .

(٢٨٧) يكون المسلم تجاه أى مال في أحد مواقف ثلاثة إما مالكا أو واليا أو وكلا .

مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٦

(٢٨٨) القياس ص ٥٠ . فالقروض الحسن (العارية) واجب على كل مالك غنى . الاختيارات

ص ٩٣ . عن هذا الموضوع أنظر الملحق رقم ١١ .

(٢٨٩) ويقتبس من أبي جعفر تعريفه للإخوان : فالإخوان الحقيقيون هم من كانت أموالهم

مشتركة . فيستطيع كل منهم أن يمد يده في جيب أخيه بحرية كاملة وأن يأخذ منه ما يشاء وهو

مطئن عن رضا أخيه مقدماً . الفتاوى ج ٣ ص ٢٧٤ .

(٢٩٠) « الصوفية والفقراء » مقارنة معقودة بين هذين المفهومين .

(٢٩١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٤ .

(٢٩٢) من مجهودات ابن تيمية الدائمة توضيح هذين المجالين وتحديد نقاط التشابه والتطابق

في طبيعتهما .

(٢٩٣) الفتاوى ج ٣ ص ٢٧١ . وتثار نفس القضية في اليمين الذي يعتبر عقداً مبرماً مع

الله . الفتاوى ج ٣ ص ٣٥٥ .

(٢٩٤) الفتاوى ج ٣ ص ٢٦٧ .

(٢٩٥) نفس المرجع ج ٣ ص ٢٩٨

- (٢٩٥) نفس المرجع ج٣ ص ٢٦٨ .
- (٢٩٦) الفتاوى ج٣ ص ٢٧٣ .
- (٢٩٧) المرجع السابق ج٣ ص ٢٦٨ ، الصارم ص ٥٣٤ .
- (٢٩٨) مجموعة الرسائل والمسائل ج٥ ص ٢١٥ .
- (٢٩٩) الفتاوى ج٣ ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .
- (٣٠٠) القياس ص ٣٢-٣٣ الفتاوى ج٣ ص ٢٧٧ .
- (٣٠١) الفتاوى ج٢ ص ٩٠ وعن عرض الأسباب ص ٩٣ مما لا يستبعد توصيته إقتداء بالنبي (صلى الله عليه وسلم) . بمراعاة البساطة القاءة في الحياة المادية . الفتاوى ج٢ ص ٤١٩ .
- (٣٠٢) «الحلال» مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٩ .
- (٣٠٣) لقد أكد ابن تيمية كثيراً حدود الحلال والحرام باعتبار أن الاسلام يرتكز على ثلاثة مبادئ وهي أن الأعمال بالنيات ، وأن أية عبادة غير منصوص عليها لا قيمة لها عند الله ، وأن الحدود بين الحلال والحرام واضحة . «شرح حديث النية» ص ٨ ومجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٤٩ .
- (٣٠٤) عرض هذه الآراء المختلفة . أنظر مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٧ - ٣٩ .
- (٣٠٥) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٩
- (٣٠٦) الفتاوى ج٣ ص ٢٨٥ .
- (٣٠٧) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٣٩ .
- (٣٠٨) نفس المرجع ص ٤٣ - ٤٤ .
- (٣٠٩) عن «التحليل» أنظر الفتاوى ج١ ص ٧٠ - ٧٢ وأيضاً مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٥٢
- (٣١٠) «الفتاوى» ج١ ص ١٢ .
- (٣١١) نفس المرجع ج٣ ص ٢٧٤ .

(٣١٢) الفتاوى ج ٣ ص ٢٧٥ . اختيارات ص ٧٥ .

(٣١٣) الفتاوى ج ٣ ص ٢٧٥ .

(٣١٤) الفتاوى ج ٣ ص ٢٧٥ .

(٣١٥) الفتاوى ج ٣ ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٣١٦) نجد عند ابن القيم الجوزية التوضيح المنهجي لفكرة ابن تيمية . فهناك نوعان من الربا الربا الحلي والربا الحنفي . الأول وقد حرم تحريماً صريحاً ويسمى ربا النسيئة ويقضى لتأجيل سداد القرض بتحصيل مبالغ تزيد عن قيمة القرض . والواقع أن الذين يرضخون لمثل هذه الشروط القاسية هم المدينون المعسرون الذين يجدون أنفسهم في حالة من العوز ويخشون أن تتخذ ضدهم الإجراءات القانونية . وبهذه الطريقة يحقق المرابي «ربحاً لا تقابله منفعة لأخيه» وفضلاً عن ذلك فإن هذا الربا يخالف مفهوم «الصدقة» . أما النوع الثاني من الربا فهو ربا الفضل . وبمقتضاه يباع الشيء نقداً مقابل شيء آخر من نفس النوع وبثمن أكبر من غير أن يقابل هذه الزيادة في الثمن أى خدمة . وعن أبي سعيد الخدري أن النبي (ص) قال ما معناه : «لا تبيعوا الدرهم بدرهمين فإنى أخشى أن تحقروا ربحاً ربوياً» .

ولقد اجتهد ابن القيم في اثبات أن هذا الشكل يدخل في الشكل الأول لأن الربح الذى يتحقق في مثل هذه العملية يتم بالأجل . ولقد جاء تحريم ربا الفضل بدافع من الاحتياط الإضافي لضمان تحريم ربا النسيئة . وكان التحريم أقل في التشدد ، وشمل قسمين من الأشياء : أولاً الدراهم والدنانير (الذهب والفضة) لتتلاقى أى مضاربة ربوية على النقد الذى يستخدم كقياس للقيمة في المبادلات التجارية ويجب أن يكون ثابتاً (ص ٢٠٥) ثانياً المواد الغذائية الضرورية (القمح والشعير والتمر والملح) من غير أن يحرم مقايضة المواد الغذائية بمواد أخرى تحالفها في طبيعتها . وكان نقص العملة قد أدى إلى أن غالبية المبادلات التى تتم مع البدو والأعراب تتم عيناً (ص ٢٠٦) . أما خارج هذه الحالات التى نصت عليها الشريعة فإن الربا جائز بقدر ما تقتضيه الضرورة وكثيراً ما يكون هناك خلط بين «الربا» وبين «الغرر» «القياس» ص ٢٠١ - ٢١٧ .

(٣١٧) الفتاوى ج ٣ ص ٢٨٧ .

(٣١٨) ومن هنا كان نقده للشافعية في الفقه بأنهم جعلوا التشريع التجارى غير ممكن التنفيذ

مما أدى إلى إعاقة التعامل الاجتماعى . الفتاوى ج ٣ ص ٢٧٩ ، ٢٨٩ .

- (٣١٩) الفتاوى ج ٣ ص ٢٨٨ . وكذلك الحال في تقدير صداق المعادلة .
- (٣٢٠) نفس المرجع ج ٣ ص ٢٨١ .
- (٣٢١) الفتاوى ج ٣ ص ٢٨٥
- (٣٢٢) في مقالته الجدلية المطولة «احكام الدليل على ابطال التحليل» بآخر المجلد الثالث «الفتاوى» .
- (٣٢٣) الفتاوى ج ٣ ص ٢٨٥
- (٣٢٤) نفس المرجع ج ٣ ص ٢٨٥ - ٢٨٧
- (٣٢٥) عن تصنيف «الحيل» أنظر مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٢ الفتاوى ج ٣ ص ٢٧٧ وبعدها .
- (٣٢٦) ومع ذلك فهو يحذر من المبالغة في التشدد في تطبيق العدل الذي لا يكون إلا في حدود الإمكانات . الحسبة ص ٥٤ .
- (٣٢٧) السياسة ص ٧٤ .
- (٣٢٨) القياس ص ٥٧ . السياسة ٧٤ . وهكذا تكون القواعد التي تنظم دفع التعويض (الضمان) المستحق عن التدمير أو الإلتلاف . «والضمان» تنظمه مبادئ العدل التي من الضروري أن تعني بحقوق الناس (وليس حقوق الله) . ودفع التعويض يكون واجباً في حالة العمد وفي حالة الخطأ . قال الله : «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ . ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا» يتبين من هذه الآية أن من يقتل خطأ لا يرتكب إثماً ولا يعتبر فاسقاً ، بل يلتزم بدفع الدية . وكذلك حال من يتلف بطريق الخطأ مالا مملوكاً لغيره سواء اكتسبه بطريق مشروع أو غير مشروع . فهو ملزم بدفع التعويض العادل ولا يجوز لومه على أى إثم . القياس ص ٥٠
- (٣٢٩) عن هذا الاستشهاد أنظر «الحسبة» ص ١٥ .
- (٣٣٠) الحسبة ص ١٨ .
- (٣٣١) المرجع السابق ص ١٩

- (٣٣٢) المرجع السابق ص ١١ ، ٢٤ .
- (٣٣٣) فالأمانة لاغنى عنها في المعاملات التجارية وفي العقود ، كما هو الحال في أمور الدين فقد أمر الله بالنصيحة المخلصة والصدق في بيان الأمور وفي عرضها . الفتاوى ج ٣ (ملحق) ص ١٢٠ .
- (٣٣٤) عن تعداد أنواع العقود المحرمة أنظر «الحسبة» ص ١١ وما بعدها .
ويحرم كذلك شراء بضاعة لم تصل بعد إلى السوق ، لأن البائع لا يكون في الواقع على علم بالثمن الصحيح ولهذا فإنه يحتفظ لنفسه عند وصول البضاعة بحق الخيار .
- (٣٣٥) الحسبة ص ١٣ .
- (٣٣٦) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٤-٤٥ .
- (٣٣٧) تعرض ابن تيمية في كتاب «الحسبة» لموضوع التسعير في مناقشة مطولة ص ١٤ وبعدها .
- (٣٣٨) رواه أبو داود والترمذي وقال حديث صحيح .
- (٣٣٩) الحسبة ص ١٥ .
- (٣٤٠) نفس المرجع ص ٢٩ .
- (٣٤١) نفس المرجع ص ٢٧ .
- (٣٤٢) الحسبة ص ١٦ و ١٧ .
- (٣٤٣) نفس المرجع ص ٢٦ .
- (٣٤٤) في العملية المسماة «سراية» الحسبة ص ١٦ .
- (٣٤٥) الحسبة ص ٣١ .
- (٣٤٦) الحسبة ص ٣١ و ٣٢ ويسرى هذا الحق على أشياء كثيرة معينة بالاسم وكذلك كل الأشياء التي لاغنى عن استخدامها .
- (٣٤٧) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤٣ .

- (٣٤٨) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٤٤ وبعدها .
- (٣٤٩) «المجهول كالمعدوم» .
- (٣٥٠) وذلك بمقتضى الحديث الثانى : «فإن جاء صاحبها فأدّها إليه وإلا فنهى مال الله يؤتبه من يشاء» مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٥٤ .
- (٣٥١) إذا كان المكتشف فقيراً يباح له الاحتفاظ بالشيء . وهناك قولان فى حالة غنى المكتشف فبينما يقرله الشافعى وأحد بهذا الحق ، ينكره عليه أبو حنيفة ، نفس المرجع ص ٤٥
- (٣٥٢) وفى معارضته لمصادرة الموارث يقرر أنه ليس ضرورياً أن تسلم هذه الأموال إلى الإمام وإنما يكفى أن يعهد بها إلى رجل عادل . نفس المرجع ص ٤
- (٣٥٣) مجموعة الرسائل الكبرى ج٢ ص ٥١ .
- (٣٥٤) «الفتاوى» ج٣ ص ٢٧٥ .
- (٣٥٥) نفس المرجع ص ٣٤٩ .
- (٣٥٦) ولمزيد من التفاصيل عن التعديلات التى أدخلها ابن تيمية على نظرية العقود الرئيسية تحيل إلى كتابنا «دراسة منهج ابن تيمية» .
- (٣٥٧) الفتاوى ج٢ ص ٣٠٤ - ٣٤٥ . كتاب الإيماز ص ٣٢ .
- (٣٥٩) أطال ابن تيمية دراسة قضية الإيمان فى «كتاب الإيمان» الذى ألفه قبل «رسالة الفرقان» والتى أثار فيها الموضوع من جديد . مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ٢٨ . ملخص جيد لأفكاره فى «الصارم» ص ٥٢٠ - ٥٢٧ . أنظر أيضاً الملحق رقم ١٢ .
- (٣٦٠) مجموعة الرسائل والمسائل ج٢ ص ١٦٢ - ١٦٥ .
- (٣٦١) «الفرقان» ص ٣٦ - ٤١ . ولقد كان الإيمان أكثر كمالاً فى نهاية رسالة النبى (ص) عنه فى بداية الوحى . مجموعة الرسائل والمسائل ج٤ ص ٨ وبعدها .
- (٣٦٢) «الفتاوى» ج٢ ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .
- (٣٦٣) «المنهاج» ج٢ ص ١٠٩ . مجموعة الرسائل والمسائل ج٥ ص ٤٩ . ويمكننا

تقريب هذا التمييز الثلاثي من تمييز الصوفية الذي يحدد ثلاث مراحل للروح نحو الله هي :

«علم اليقين» و «عين اليقين» و «حق اليقين» (أنظر بصفة خاصة جولد سهير في «العقيدة والشرعية» ص ١٤١ وهناك فرق جوهرى مع ابن تيمية . فبينما الشريعة نقطة الانطلاق عند الصوفى ، فإنها نقطة الوصول عند ابن تيمية وبينما وحدة الأديان هي المثل الأعلى المطلوب تحقيقه عند الأول ، فإن الثانى يدعو إلى فردية مضطردة فى الدين ، أنظر فى هذا الشأن مجادلة ابن تيمية ضد الشاذلية وتاج الدين الاسكندرى وبخاصة فى «درجات اليقين» . مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٤٦ وبعدها . نجد تحليلا ممتازاً لمفهوم «الاخلاص» والنشوة الذاتية التى تتضمن الارتباط العاطفى لكل الذات مع الله وحالة السكينة التى تصحب تطبيق أحكام الشريعة ص ١٥٠ - ١٥١ . بنفس المعنى وبتأثير التصوف فهم ابن تيمية والتمس العذر للسكر الصوفى عندما تكون الأسباب غير مستبجنة «الصوفية والفقراء» ص ٦-٩ ، ١١ .

المراجع

١ - كبار الحنابلة السابقين على نبي الدين احمد بن تيمية

ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل (بروكلمان) في تاريخ الأدب العربي
باللغة الألمانية ج ١ ص ١٨١ - ١٨٣ و ج ١ ص ٣٠٩ - ٣١٠ (و.م. باتون)
في (احمد بن حنبل والحنلة) دراسة في ترجمة الامام وفي تاريخ التحقيق
التعسفي في الإسلام المسمى الحنلة (٢١٨ - ٢٣٤) طبع (هيدلبرج) عام ١٨٩٧
و (جولدميهر) في المجلة الألمانية Morgen-landischen gesellschaft ج ٥٢ ص ١ و مادة "Ahmed" بدائرة
المعارف الإسلامية ج ١ ص ١٩٢ (المسند ٦ أجزاء القاهرة ١٣١١ ٠ انظر
(جولدميهر) بالمجلة السابقة ج ٥٠ ص ٤٦٥ - ٥٠٦

- « كتاب الورع » ص ١٢٦ القاهرة ١٣٤٠

- « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٢ - ٣٢ وملحق به ملخص « لكتاب
السنة » ص ٢٣ - ٤٠ القاهرة نشر عيسى البابلي الحلبي بدون تاريخ .

- « كتاب مسائل الإمام احمد » جمعه أبو داود السجستاني ص ٣٢٨
القاهرة مطبعة المنار ١٣٥٣ ٠

احمد غلام خليل : « كتاب شرح السنة » دمشق مخطوط بالمكتبة الظاهرية
مجموعة ١٣ ٠ و (ماسنيون) في "Textes" (نصوص) ص ٢١٣

ابو بكر احمد بن محمد بن هارون الخلال البغدادي « كتاب الجامع لعلوم

أحمد بن حنبل « ص ١٦٨ . و (بروكلمان) في تاريخ الأدب العربي
باللغة الألمانية ملحق ج ١ ص ٣١١ .

عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقى : « مختصر الفقه » نشر مع تعليق في
« المغنى » لموفق الدين بن قدامة بعد « تاريخ الأدب العربي » باللغة
الألمانية ج ١ ص ١٨٣ و ملحق ج ١ ص ٦٨٦) .

— . كتاب الكفاية في أصول الفقه ، مخطوط بالقاهرة ج ٣ ص ٢٦٨ .

— « كتاب العدد في الأصول » نفس المرجع ج ٢ ص ٢٥٤ .

— « كتاب الأحكام السلطانية » مخطوط بدمشق بالمكتبة الظاهرية .

— « المعتمد في أصول الدين » مخطوط بدمشق بالمكتبة الظاهرية .

و (ماسنيون) في " Lexique " ص ٢٦٨ .

— « كتاب الإيمان » مخطوط بنفس المكتبة .

أبو الوفا على بن عقيل بن محمد بن عقيل (تاريخ الأدب العربي باللغة الألمانية
ج ١ ص ٣٩٨ والملحق ص ٦٨٧) .

— « كتاب الفصول » مخطوط بالقاهرة ج ١ ص ٥٥٠ .

عبد القادر الجيلاني : « العناية لطالبي طريق الحق » القاهرة مطبعة محمد علي

صبيح جزاءان بدون تاريخ (تاريخ الأدب العربي ج ١ ص ٤٣٥ ملحق

١ ص ٧٧٧)

جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن بن علي الجوزي (تاريخ

الأدب العربي ص ٥٠٠-٥٠٦) « مناقب عمر بن الخطاب » القاهرة

المطبعة السلفية .

- « تلبس ابليس » القاهرة ١٩٢٨

- « مناقب الإمام احمد بن حنبل » ٥٥ صفحة القاهرة مطبعة الخانجي

- « دفع شبهات التشبيه والرد على المجسمة » ٨٥ صفحة دمشق مطبعة الترقى ١٣٤٥ .

موفق الدين أبو محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامة المقدسي (تاريخ الأدب العربي ج ١ ص ٣٩٨ وملحق ١ ص ٦٨٨ - ٦٨٩)

- « كتاب إثبات صفات العلو لله الواحد القهار » ٤٦ صفحة القاهرة مطبعة المنار ١٣٢٢ .

- « كتاب المغنى فى فقه إمام السنة احمد بن حنبل » جزءان القاهرة م. المنار ١٣٢٣

- « كتاب ذم التأويل » القاهرة مطبعة كردستان العلمية بعد كتاب بعنوان « المجموعة » ص ٥٠٥ - ٥٨٢ .

- « روضة الناظر وجنة المناظر فى أصول الفقه على مذهب الإمام احمد » نشره محب الدين الخطيب مع تعليق لعبد القادر بن احمد بن مصطفى بدران الدمشقي بعنوان « تزهة المخاطر العاطر » جزءان ٤٢٤ - ٤١٠ صفحة القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٢ .

- « العدة فى الفقه » القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٢ .

- « كتاب المغنى » ١٤ جزء نشره رشيد رضا بالقاهرة مطبعة المنار ص ١٣٤٥ أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن احمد بن قدامة المقدسي (تاريخ الأدب العربي ج ١ ص ٢٩٩ وملحق ١ ص ٦٩١) « الشرح الكبير »

شرح « للمغنى » نشر بأسفل « المغنى » .

مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحرانى (تاريخ
الأدب العربى ج ١ ص ٣٩٩ والملحق ١ ص ٦٩٠) كتاب أصول الفقه ،
مخطوط بالقاهرة جزء واحد ٣٩٢ ص .

— « كتاب المحرر ، مخطوط بالقاهرة جزء ١٥ صفحة .

— « كتاب المنتقى فى الأحكام ، جزءان القاهرة ١٩٣٣ .

— « المخزن فى الفقه » مخطوط بباريس ٦٠٠٣ .

٢ - مؤلفات تقي الدين احمد بن تيمية

١ - كتب مطبوعة (حسب ترتيب تاريخ طبعتها) :

« الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » ٨٨ ص القاهرة مطبعة
العلية ١٣١٠ .

« معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول »
٢٦ ص القاهرة مطبعة المؤيد ١٣١٨

« المظالم المشتركة » (طبع بعد « معارج الوصول » ...) ص ٣٧ - ٥١ وفى
« مجموعه الرسائل » ج ٢ ص ٢٥ - ٣٤ .

« الحسبة فى الإسلام » ٩٣ ص القاهرة مطبعة المؤيد ١٣١٨ وفى « مجموعة
الرسائل » ج ٢ ص ٣٥ - ٩١ .

« الرسالة القبرصية » ٢٣ ص القاهرة مطبعة المؤيد ١٣١٩

« كتاب منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية » ٤ أجزاء

٢٧٦ + ٢٦٢ + ٢٧٨ + ٣٠٠ ص القاهرة نشر بولاق ١٣٢١

« كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية » ٨٠ ص القاهرة

نشر الخيرية ١٣٢٢ .

« كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول » ٦٠٠ ص ، حيدر آباد نشر

دائرة المعارف ١٣٢٢

« الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » ٤ مجلدات ٤٠٠ + ٣٦٨ + ٣٢٠ +

٣٢٦ ص القاهرة مطبعة النيل ١٣٢٣ .

« كتاب تفسير سورة الاخلاص » ١٤٠ ص القاهرة مطبعة الحسينية ١٣٢٣

« مجموعة الرسائل » نشر السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبى

القاهرة مطبعة الحسينية ١٣٢٣ وهذا الكتاب يشتمل على الكتيبات الآتية

— « رسالة العبودية في تفسير قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم » ص ٢-٤٤

— « الواسطة بين الخلق والحق » ص ٤٥ - ٥٤

— « رفع الملام عن الأئمة الاعلام » ص ٥٥ - ٨٣

— « تنوع العبادات » ص ٨٤ - ٩٣

— « رسالة في الرد على النصيرية » ص ٩٤ - ١٠٢ . ترجمت هذه الرسالة

بمعرفة (م . س . جوبار) بعنوان (فتوى ابن تيمية في النصيرية)

بالجريدة الأسبوعية المجلد ١٨ السلسلة السادسة ص ١٥٨ - ١٨٨ .

— « رسالة زيارة القبور في الاستنجاد بالمقبور » ص ١٠٣ - ١٢٢ .

— « معارج الوصول عن فروع الدين وأصوله مما بينه الرسول » ص ٢

ص ٢ - ٢٤ (في مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٠ - ٢١٧) .

— « المظالم المشتركة » ص ٢٥ - ٤٣ .

— « رسالة الحسبة في الإسلام » ص ٣٥ - ٩١

« مجموعة الرسائل الكبرى » القاهرة مطبعة الشرقية ١٣٠٣ مجلدات وهذا الكتاب يشتمل على المقالات التالية :

المجلد الأول :

« رسالة الفرقان بين الحق والباطل » ص ١ - ١٧٨ .

— « معارج الوصول ... المرجع السابق ص ١٨٠ - ٢١٧ .

— « الوصية في الدين والدنيا » ص ٢٣١ - ٢٤٠ .

— « النية في العبادات » ص ١٤١ - ٢٥٦ .

— « الرسالة في العرش » ص ٢٥٧ - ٢٦١ .

— « الوصية الكبرى لما جاء به الرسول وبيان فضل أمته على سائر الأمم ،
ص ٢٦٢ - ٣١٧ .

— « الارادة والأمر » ص ٣١٨ - ٣٨٦ .

— « العقيدة الواسطية » (وهذه العقيدة تعنون أيضا « بيان اعتقاد
الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة وهم أهل السنة والجماعة »
ص ٣٨٧ - ٤٠٧ .

— « المناظرة في العقيدة الواسطية » ص ٤٠٧ - ٤١٣ .

— « العقيدة المحوية الكبرى » ص ٤١٤ - ٤٦٩ .

— « رسالة في الاستغانة برسول الله هل جائزة أو محرمة » ص ٤٧٠ - ٤٧٥

المجلد الثاني :

- « رسالة الاكليل في التشابه والتأويل » ص ٢ - ٣٥ .
- « رسالة في الجواب عن قول القائل أكل الحلال متعذر لا يمكن وجوده هذا الزمان » ص ٢٦ - ٥٢ .
- « مراتب الارادة » ص ٤٦ - ٧٩ .
- « القضاء والقدر » ص ٨٠ - ٨٦ .
- « رسالة في الاحتجاج بالقدر » ص ٨٧ - ١٤٥ .
- « رسالة في درجات اليقين » ص ١٤٦ - ١٥١ .
- « بيان الهدى من الضلال » ص ١٥٢ - ١٦٦ .
- « رسالة في تفسير المعوذتين » ص ١٨٠ - ٢٠٢ .
- « بيان العقود المحرمة » ص ٢٠٣ - ٢١٦ .
- « رسالة في معنى القياس » ص ٢١٧ - ٢٨٧ .
- « رسالة في حكم السماع والرقص » ص ٢٨٨ - ٢٩٧ .
- « رسالة في الكلام على الفطرة » ص ٣١٨ - ٣٣٥ .
- « رسالة في الكلام على القصاص » ص ٣٣٦ - ٣٤٥ .
- « رسالة في الكلام على رفع الإمام الحنفى يديه في الصلاة » ص ٣٤٦ - ٣٥٤ .
- « رسالة في مناسك الحج » ص ٣٥٥ - ٤٠١ .
- (فتوى شيخ الإسلام في قول النبي : أنزل القرآن على سبعة أحرف) ص ١٨ ص القاهرة ١٣٢٤ .
- (رسالة في شرح حديث أبي ذر) ص ٨٦ القاهرة مطبعة الظاهر ١٣٢٤ .
- (كتاب الإيمان) ص ١٩٠ القاهرة مطبعة السعادة ١٣٢٥ .

- (الرسالة التدمرية) ١٤٥ ض القاهرة مطبعة الحسينية ١٣٢٥ .
- (كتاب مجموعة فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحراني) ه أجزاء
- القاهرة مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٦ - ١٣٢٩ .
- المجلد الأول ٤١٦ ص .
- المجلد الثاني ٤٦٢ ص .
- المجلد الثالث ٣٩٠ ص ويشمل بعضه خاصة البحوث التالية :
- (فتوى في الطلاق) ٨٠ ص - (إقامة الدليل على إبطال التحليل) ٢٥٠ ص
- (مبحث العقود من المعاملات المالية والنكاحية وغيرها) ص ٢٦٧ - ٢٨٧
- (تأعدة في الوقف) ص ٢٨٧ - ٣٨٩ .
- المجلد الرابع ٣٢٠ ص ومفهرس بالعناوين التالية :
- الوقف ص ٢ - ٣٢ ، اللقطاء ص ٣٢ - ٣٤ ، الوصايا ص ٣٥ - ٤٦ ،
- النرائض ص ٤٧ - ٥٧ ، النكاح ص ٥٧ - ٩٢ ، الولاء ص ٩٣ -
- ١٠٥ ، الطلاق ص ١٠٦ - ١٢٣ ، عشرة النساء والخلع والإبلاء
- ص ١٢٤ - ١٣٥ ، الظهار ص ١٣٥ - ١٣٧ ، العدة ص ١٣٧ - ١٤٧ ،
- الرضاع ص ١٤٧ - ١٥٧ ، النفقات ص ١٥٧ - ١٦٣ ، الهبة ص
- ١٦٤ - ١٧٧ ، الجراح والديات ص ١٧٨ - ١٨٩ ، القسامة ص
- ١٨٩ - ١٩٧ ، قطاع الطريق ص ١٩٧ - ٢٤٠ ، حد الزنا ص
- ٢٤٢ - ٢٥٤ ، الأشربة وحد الشارب ص ٢٥٤ - ٢٧٨ ، الجهاد
- ص ٢٧٩ - ٣١٨ . ويتبع هذا الجزء (كتاب الاختيارات العلمية)
- ٢٢٠ صفحة .

المجلد الخامس ويضم الكتب الثلاثة التالية .

(التسعينية) ص ٢ - ٢٨٨ .

(كتاب بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية) ويسمى

أيضا « السبعينية » ، القاهرة ١٣٢٩ ، ١٤٣٤ ص .

(شرح العقيدة الاصفهانية) القاهرة ١٢٢٩ - ١٥٢ ص .

(كتاب جواب أهل الإيمان) ١٣٢ ص القاهرة نشر التقدم ١٣٢٢ .

(الأربعون حديثا) جمعها أمين الدين محمد بن الوالى ٥٠ ص القاهرة المطبعة

السلفية ١٣٤١ .

(رسالة الاجتماع والافتراق في الحلف بالطلاق) ٢٤ ص القاهرة مطبعة

المنار ١٣٤٢ .

(تفسير سورة النور) ١٣١ ص القاهرة المطبعة العربية ١٣٤٣ .

(قاعدة جلية في التوصل والوسيلة) نشر رشيد رضا ١٥٩ ص القاهرة

مطبعة المنار ١٣٤٥ .

(القاعدة الواسطية) ٤٨ ص القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٦ .

(كتاب النبوات) ٣٠٠ ص القاهرة مطبعة المنيرية ١٣٤٦ .

(كتاب الرد على الإخنائي واستحباب زيارة خير البرية الزيارة الشرعية)

القاهرة المطبعة السلفية ١٣٤٦ .

(تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكرى) ٤٠٠ ص القاهرة

مطبعة السلفية ١٣٤٦ .

(الصوفية والفقراء) ٢٩ ص القاهرة نشر المنار الطبعة الثانية ١٣٤٧ .
(الحكم الطيب من أذكار النبي) ١٠٤ ص القاهرة مطبعة التضامن الأخوى
٠ ٣٤٩

(مجموع من الرسائل والمسائل القيمة) القاهرة مطبعة المنار ١٣٤٩ ، ٥ أجزاء
الجزء الأول ويشمل :

(رسالة في المهجر الجميل والصفح الجميل والصبر الحليل) ص ٢-٩
(في الشفاعة الشرعية والتوسل) ص ١٠ - ٢٤
(في أهل الصفة) ص ٢٥ - ٦٠
(في ابطال وحدة الوجود) ص ٦١ - ١٢٠
(في مناظرة شيخ الإسلام ابن تيمية لدجاجة الباطنية الرفاعية)
١٢١ - ١٤٦

(في لباس الفتوة عند الصوفية) ١٤٧ - ١٦٠
(كتاب ابن تيمية إلى شيخ الصوفية نصر المنبجي) ص ١٦١ - ١٨٣
« في صفات الله وعلوه على خلقه » ص ١٨٦ - ٢١٦ .
« فتاوى فقهية اخلاقية تصوفية » ص ٢١٧ - ٢٣٢ .

المجلد الثاني :

« في أحكام السفر والإقامة » نشر رشيد رضا ١٠٠ ص نشر
المنار ١٣٤٩ .

المجلد الثالث :

مجموعة من النصوص والفتاوى على طبيعة القرآن مع مذهب السلف

القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم» كحاشية ١٦٦ ص القاهرة
مطبعة المنار ١٣٤٩ .

المجلد الرابع :

« حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه بالبراهين
النقلية والعقلية » ص ١ - ١٠٢ نشر رشيد رضا القاهرة المنار ١٣٤٩

المجلد الخامس :

« قاعدة شريفة فى المعجزات والكرامات » ص ٢ - ٢٦ نشر رشيد رضا
القاهرة مطبعة المنار ١٣٤٩ .

« تفصيل الاجمال فى ما يجب لله من صفات الكمال » ص ٣٧ - ٢٨

« العبادات الشرعية » ص ٨١ - ١٠٤

« فتوى شيخ الاسلام فى مسألة الغيبة » ص ١٠٥ - ١١٢

« أقوم ما قيل فى المشيئة والحكمة والقضاء والقدر والتعطيل وبطلان
الجبر والتعطيل » ص ١١٤ - ١٢٠ .

« شرح حديث عمران بن حسين (كان الله ولم يكن شئ قبـله) »
ص ١٧١ - ١٩٥ .

« قاعدة فى جمع كلمة المسلمين » ص ١٩٧ - ٢٢٦ .

« المذهب الصحيح الواضح فى مسألة وضع الجوامع » ٢٠٨ - ٢٣٢ .

« رسالة الفتوى الحموية الكبرى » ٩٠ ص مكة المطبعة السلفية ، ١٣٥١ .

« الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله » ١٤ ص (في اعقاب الكتاب السابق) .

« فتوى شيخ الإسلام فيما استحدثه النصارى من الكنائس في بلاد الإسلام » ١٥ ص القاهرة مطبعة المنار بدون تاريخ .

« الرد على فلسفة ابن رشد (نشر في اعجاب بمحدثين لابن رشد عن علاقة الفلسفة بالشرعية) ص ١٢٧ - ١٤٠ القاهرة (بدون تاريخ) نشر محمود على صبيح .

« الرسالة العرشية » القاهرة مطبعة المنيرية ٣٣ ص (بدون تاريخ)

« مقدمة في أصول التفسير » دمشق نشر المتحف العربي ١٩٣٦ .

« انما الأعمال بالنيات » دمشق مطبعة زيدون ١٩٣٧ .

ب - المخطوطات

توجد قائمة كاملة تقريبا بالمخطوطات المعروفة لابن تيمية بمجلة الأدب العربي باللغة الألمانية وملحقها أعدها Brockelmann . ومع ذلك فهناك خطأ يفغى التنويه عنه . « الأحكام السلطانية » منسوب إلى ابن تيمية بقائمة المخطوطات بدار الكتب بالقاهرة (ج ١ ص ٥٤٨) وبالتالي بمعرفة بروكلمان والواقع ان هذا البحث في القانون العام يرجع إلى أبي المعالي الجويني تحت عنوان « غياث الأمم في التياث الظلم »^(١) . ويضاف إلى هذه القائمة المخطوطين التاليين اللذين أخبرنا بهما رشيد رضا « الحقيقة والمجاز » و « كتاب الاجماع » . وكذلك المخطوطات المحفوظة بدمشق و بمكتبة الظاهرية في المجموعات . وهذه المخطوطات التي لا تنطوى بصفة خاصة إلا على فتاوى غير مكتملة في

(١) توجد طبعة حديثة نشر دار الدعوة - مطابع جريدة السفير بالاسكندرية

تحقيق د . فؤاد عبد المنعم و د . مصطفى حليمي ١٩٧٩ .

أغلبها لا تفيدنا كثيرا في دراسة ابن تيمية إلا في بعض التفاصيل . ونشير أيضا إلى بعض المخطوطات المكتوبة بيد ابن تيمية وصورة غير كاملة عن بحثه الجدلى ضد المنطق والمناطقة « كتاب في المنطق والجدل » (مجموعة المنقرقات رقم ١٠٩ ج ٢ ٤٤ صفحة) .

ج - التراجم

أقدم التراجم وأكملها هي ترجمة أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادى « العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية » . نشرت أخيراً بالقاهرة بمعرفة محمد حامد الفقي ومحمود توفيق مطبعة حجازى عام ١٣٥٦ - ١٩٣٨ ٥١٨٠٠ صفحة .

وتليها في الأهمية ترجمة الشيخ المرعى بن يوسف العكرى الحنبلى « الكواكب الدرية في مناقب الإمام ابن تيمية » نشرت بالقاهرة عام ١٣٢٩ (مطبعة الكردستان العلمية ص ١٣ - ٢٣١) في مجلد يضم الترجمتين التاليتين :

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبى بكر بن ناصر الدين الشافعى « الرد الوفير على من زعم أن من مسمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر » (ص ٢ - ٩٩) . صنفه الدين الحنفى البخارى « القول الجامع في ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلى » (ص ١٠٠ - ١٣٦) .

ويمكن أيضا الاطلاع على :

محمد بن شاكر الكتبي « فوات الوفيات » مجلدان بولاق ١٢٨٢ ج ١ ص ٣٥ .

ابن العماد ، شذرات الذهب ، ج ٦ ص ٨٠ - ٨٦ .

- ابن حجر العسقلاني « الدرر الكامنة » ج ١ ص ١٤٧ - ١٥٤ .
- المقريزي « المقفى » المجلد الثالث مخطوط Leydo كتيب ١٣٦٦ حرف C
صورة فوتوغرافية بدار الكتب التاريخ رقم ٥٣٧٢ .
- د - دراسات وملخصان عن ابن تيمية
- (بركلمان) بمجلة الأدب العربى باللغة الألمانية ص ١٠٠ - ١٠٥ والملحق
ج ٢ ص ١٢٠ .
- (Cheikho) فى Mashrik ج ٢٢ ص ٩٠٥ - ٩١٤ .
- محمد بن شنب بدائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٤٤٧ - ٤٥٠ .
- د. ب. ماكدونالد فى Development of Muslim Theology ص ٢٧٠ -
٢٧١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ .
- J. di Matteo فى Ibn Taimiya بلمو ١٩١٢ .
- (ق. د. ماتيسوس) فى (Ibn Taimyyeh) A Muslim iconoclast
on the merits of Jerusalem and Palestine. Journal of the American
Oriental Society ج ٥٦ (١٩٣٦) ص ١ - ٢١ .
- Waddington - Schofer رقم ٢٩٤ أورد الكتابة التى على قبر ابن تيمية
التي أمادها القاضى الحنبلى البركاوى عام ١٠٥٨ / ١٦٤٨ .

مراجع باللغات الأوربية

Carsten, Niebuhr, Reise beschreibung nach Arabien und andern umliegenden Landern, Copenhagen, 1774 — 1837, 3 vol.

Ed. Scott Waring, A tour to Sheeraz, Londres, 1807.

J.L. Rousseau, Description du Pachalik de Bagddad, Paris 1809.

— Notice sur la secte des Wahhabis, dans **FUNDGRUBEN DES ORIENTS**, II, 191 — 198

— Mémoire sur les trois plus fameuses sectes du musulmanisme Paris 1818.

Corancez, Histoire des Wahabis depuis leur origine jusqu'à la fin de 1809, Paris, 1810.

Felik Mengin Hostoire de l'Egypte sous le Gouvernement de Muhammed-Aly, Paris, 1823.

W.J. Banks, Nattative of the life and adventures of Giovanni Finati who made the campaigns against the Wahabees, Londres 1830.

Jules Planat, Histoire de la régénération de l'Egypte, Paris 1830.

John Lewis Burckhardt, Notes on the Bedouins and Whabys, Londres 1831.

N. Perrin, Relation de la campagne d'Ibrahim Pacha contre les Wahhabites (traduction de l'anglais avec des notes) Paris, Imprimerie et fonderie de Rignoux et Cie, 1833, 24 p.

Harford Jones Brydges A brief history to the Wahauby. An account of his Majesty's Mission to the court of Persia in the years 1807 — 1811, Londres 1834.

- Jomard**, Etudes géographiques et historiques sur l'Arabie, Paris 1839.
- G.A. Wallin**, Récit de son voyage dans JOURNAL OF THE GEOGR. SOCIETY Vol. XX. (1851) , p. 193 — 339 et vol. XXIV (1854), p. 115—209.
- H. L. Fleischer** Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhabiten und dem Pascha von Damascus in ZDMC, II, 1857, p. 427—443.
- Pelly**, Récit de son voyage, dans le JOURNAL OF THE GEOGR. SOCIETY, XXXV, 1865 p. 169 — 191.
- William Gifford Palgrave**, Une année de voyage dans l'Arabie centrale (trad; fr.), Paris 1866, 2 vol.
- Sadlier**, The Diary of a journey accoross Arabia during the year 1819 Bombay 1866.
- D'Avril**, L'Arabie contemporaine, Paris 1868 (Ire partie)!
- W.W. Hunter**, The Indian Musulmans, Londres, Calcutta Review, vol. L et LI, Calcutta 1870.
- Carl Von Vincenti**, Die Tempelstürmer Hocharabiens, Berlin 1873, 3 Vol.
- A. Zehme**, Arabien und die Araber zeit hundert Jahren, Halle 1875.
- Lady Anne Blunt** Voyage en Arabic (trad. fr.,) Paris, 1882.
- Ch. M. Doughty** Travels in Arabia Derserta, Londres 1888.
- G. Snouch Hurgronje**, Mekka, I, La Haye, 1888. p. 138 et seq.
- Ch. Huber**, Journal d'un voyage en Arabie, 1883—1884, Paris 1891.
- Nolde**, Reise nach Inner-Arabien, Kurdistan and Armenien in 1892, Braunschweig 1895.

- J. Euting**, Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien, Leiden, 1896—1914.
- G.W. Thatcher**, "Wahhabis" das „l'Encyclopeida Britannica", 1911.
- S.B. Mills**, The Countries and Tribes of the Persian Gulf, Londres 1919.
- S. H. Longrigg**, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925.
- R.W. Diffelen**, De leer der Wahhabieten, These, Leyde 1927.
- J. H. Mordtemann**, Ibn Sa'oud in EI, II, 1927, 440 — 443.
- Ameen Rihani**, Ibn Saoud of Arabia and his land, Londres 1928.
- A. Musil**, Northern Nedj, New York 1928 (il a résumé succinctement l'histoire du Wahhabisme, p. 256—304).
- J. Schacht**, Zur Wahhabitischen Literatur, in Zeitschrift für Semitistik, 1928, p. 200 — 212.
- H. St. John Philby**, Arabia, Londres 1930.
- Antoine Zischka**, Ibn Séoud, Roi de l'Arabie, Paris, Payot 1934, 248 p.
- E. Probst**, Die Wahhabiten und der Magrib, in "Islamica" 1935, VII, 66—114.
- A.J. Wensinck**, Mekka, in Enc. Ismal III, 1936, 514.
- D.S. Margoliouth**, "Wahhabiya", I, EI, IV p. 1144, 1149.
- S. Munk**, Mélange de philosophie juive et arabe, Paris Ire éd. 1859 et 2^eéd. 1927
- A.V. Kremer**, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868.
- Martin Schreiner**, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, ZDMG, LII et LIII, 1898—1899 p. 463—510 et 563.

- Goldziher**, Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a and der sunnitischen Polemik, in Sitzungsberichte der phil. — hist. Klasse der Akademie der Wissenschaften, 78, 1874, p. 500 et suiv.,
- Zur Literatur des Ichtilaf al-mazahib, in ZDMG, XXXVIII, 1884, p. 669 — 682.
- Die Zahiriten, ihr Lehrsystem and ihre Gechichte, Leipzig 1884.
- Muhammedanische Studien, Halle 1889 — 1890, 2 vol.
- Le dénombrement des sectes musulmanes, RHR, XXVI, 1892, p. 129 137.
- Neue Materialien zur Literature des Überlieferungswesens bei den Muhammedanern, ZDMG, L, 1896, p. 465 — 506.
- C.R. de l'ouvrage de Patton intitulé „Ahmed ibn Hanbal and the Mihna in ZDMG, LII, 1898, p. 156 et et suiv.
- De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam, in RHR, XXXVII, 1898, p. 314 — 324.
- Le livre de Mohammed ibn Toumert, Alger, 1903.
- Taqijja, in ZDMG, LX, 1906, p. 213—226,
- Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen, in ZDMG, LXII, 1908, p. 1 — 28.
- Ahmed b. Hanbal, in EI,I, p. 199—201.
- Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Razi, in DER ISLAM, III, 1912, p. 213—247.
- Die Religion des Islams, in Die Kultur der Gegenwart, I, 3, 1, Leipzig-Berlin 1913.
- Ibn Taimiya, dans l'Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. VII, 1914.

— **Streitschrift** des Gazali gegen die Batinijja Sekte, Leiden, E.J. Brill, 1916.

— Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, Brill, 1920.

— Le dogme et la loi de l'Islam, trad, F. Arin, Paris 1920.

— Fikh in E I, II, 1927 p. 106—III.

A.F. Mehren, Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au troisième siècle de l'hégire par Abou-l-Hasan Ali el-Achari, travaux de la troisième session du Congrès international des orientalistes, St. Pétersbourg 1867, II, p. 167 et suiv.

H. Sauvaire, Description de Damas, Paris, Imp. Nat 1894—1896.

M. Van Berchem, Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum, I.F.A.O., Ière partie, "Egypte" Paris 1894; 2^e partie, „Syrie du Nord, Le Caire 1909, 3e partie "Syrie du Sud" Jérusalem Haram et Ville, Le Caire, 1922—1925, 2 vol.

L.W. C. Van Den Berg. Principes du droit musulman selon les rites d'Abou Hanifah et d'al Chafi'i, Traduit du hollandais par R. de France de Tersant, avec la collaboration de M. Damiens, Alger 1896.

W.M. Patton, Ahmed ibn Hanbal and the Milhna, Leiden 1897,

C. Snouck-Hurgronge, Le droit musulman, in RHR, XXXVII, 1898, p. 1—22 et 174 — 203.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900.

R. Dussaud, Histoire et Religion des Nosaris, Paris 1900.

W. Marcais Le Taqrib d'en-Nawawi, trad, annotée, Paris, imp. Nationale, 1902.

B.C. Brockelmann Geschichte der arabischen Litteratur, Berlin 1902, 2 vol. et supp. en cours de publication, 1936.

A. De Vlieger Kitab al-qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane, Leyde 1902.

C.H. Becker, Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam, Strasbourg 1903.

— Islamstudien, 2 vol. Leipzig 1904.

E. Blochet, Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane, Paris 1903.

T.J. De Boer The History of Philosophy in Islam, trad. angl. de E.R. Jones, Londres 1903.

J. Horovitz Über den Einfluss de stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern, ZDMG, LVII, 1903, p. 177-196.

—Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, in Jahresbericht des Jud. theol. Seminars Fraenckl'scher Stiftung, Breslau 1909.

D.B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York 1903.

— Abu Hanifa, in Encyclopaedia Britanica, I,II, 1910, p. 78 et suiv.

— Ahmed ibn Hanbal, in Encyclopaedia Britannica, I,II, 1910, p. 430 et suiv.

— Al-Ash'ari, EI, I p, 499.

Nicholason, A historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, JRAS, 1906, p. 303 — 348.

— The Goal of Muhammadan Mysticism, JRAS, 1913, 55 — 68.

— Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.

— The Mystics of Islam, London, 1914.

— Ittihad, in EI, II p. 601.

— *Mysticism in the Legacy of Islam*, p. 210 — 238.

Th. W. Juynboll, *Abu Hanifa et Hanefites in El*, I, p. 96, Vol. II, p. 272.

— Article „*LAw*” in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol VII, p. 858—883.

— *Handbuch des islamischen Gesetzes* Leiden 1910

— *Ibn Hanbal*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol VII.

J. Friedlander, *The Heterodoxies of the Shi'ites in the presentation of Ibn Hazm*; *Journal of the American Oriental Society*, XXVIII, p. 1 — 80; XXIX, p. 1 — 183.

— *Abdallah b. Saba der Begründer der Si'a und sein jüdischer Ursprung*, Z. für Assyriologie, XXIII et XXIV Leipzig 1909 — 1910.

L. Gauthier *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1909.

— *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris, Leroux 1923.

— *Scholastique musulmane et scolastique chrétienne à propos d'un livre récent*, *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 4, p. 358—365.

K. Vollers *Ahmed al-Badawi*, *El* I, p. 196—199.

Rudolf Frank *Scheich Adi, der grosse Heilige der Jezidis*, Berlin 1911 (*Türkische Bibliothek*, vol. XIV).

Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912.

R. Strothmann, *Das Staatsrecht, der Zaiditen*, Strabourg 1912.

— *Tasbih*, dans *E* I, IV, 1936, 719—22.

T.W. Arnold *The Preaching of Islam*, Londres, 1913.

— The Califate, Londres 1924.

E. Fagan, al-Kayrawani Risala ou traité abrégé du droit malékite et morale musulmane, trad. avec commentaire et index analytique, Paris 1914.

— Les status gouvernementaux d'al-Mawardi, Alger 1915.

H. Wiesel, Ahmed ibn Taimiya, Kitab al-kalim at-tajjib min adkar an nabijj ssalam, Das Buch des frommen Wortes. Gebete der Mohammedaner, Belin 1914.

C.A. Nallibo, Appunti sulla natura del califfato in genere e sul presunto califfato ottomano, Roma 1917.

Ror Anderae De peson Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde(Archives d'Etudes orientales, vol. 16), Stockholm 1917.

C. Van Arendonk, Ibn Hazm, E I, II, p. 407 — 410.

Dr. H.S. Nyberg, Kleinere schriften des Ibn al-Arabi, Leiden 1919.

Dr. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi, Leiden 1919.

P. Casanova La doctrine secrete des Fatimides d'Egypte, BIFAO, t. XVIII, Le Caire.

Gaudefroy-Demombines Les institutions musulmanes 2èd. Paris 1921.

— ¹/₄ Le pèlerinage à la Makke, Paris, 1923, Geuthner,

— La Syrie à l'époque des Mamlouks d'après auteurs arabes, Paris 1923.

— Sur quelques noms d'Allah dans le Coran, Melun 1929.

— Le Monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades (Histoire du Monde, t. VII), De Boccard, Paris 1931.

H. Lammens La Syrie (Précis historique), Beyrouth, imp. Catholique, 1921.

— La crise intérieure de l'Islam, dans „les Etudes”, Paris 1926, p. 256 et suiv.

— L'Islam, croyances et institutions, Beyrouth, imp. Catholique 1926.

O'Leary D. L. The Arabic Thought and its place in History, Londres 1922.

L. Massignon. La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, Martyr mystique de L'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Etude d'histoire religieuse, Paris, Geuthner, 1922.

— Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922.

— Ibn sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie in Memorial Henri Basset, Paris, Geuthner, 1928, p. 123—130.

— Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam, Paris, Geuthner, 1929.

— Annuaire du Monde musulman, 3^e éd. Paris, Leroux, 1929.

— L'Etude de la presse musulmane et la valeur de ce témoignage social (Annales d'Histoire économique et sociale, Paris 1930, p. 321-327)

M.A. Alni., La Quintessence de la philosophie d'ibn Arabi, traduit par Ahmed Rechid Paris, Geuthner, 1926.

Th. Noldeke, Geschichte des Quorans, éd. par Shwally et Bergstrasser. 3 vol. Leipzig 1926.

Van den Berch S., Die Epitome der Metaphysik des Averroes, Leyde 1927.

— Mantik in E I, III, 1936, 274 — 276.

- Hans Kohn**, A History of nationalism in the East, Londres 1929.
- A.J.WENSINCK**, Hznbook of early muhammadan tradition, Leyde 1927.
- The Muslim Creed, Cambridge 1932.
- Tahir Khemiri et G. Kampffmeyer**, Leaders in contemporary arabic literature, Le Caire 1930.
- T. Arnold et Alfred Guillaume**, The legacy of Islam, Oxford 1931.
- R. Montagne**, La vie sociale et la vie politique des Berbères (p. 22 sur ibn Taimiya). Paris, Comité de l'Afrique française 1931.
- H.A.R. Gibb**, Whither Islam. Londres 1932.
- Erwin Rosenthal**, Ibn, Kalduns Gedankens uber den Staat, Berlin 1923.
- Gi Wiet**, Kibt in E I, II p. 1048—61.
- Précis de l'histoire d'Egypte, Le Caire, 1931.
- Les moquées du Caire, Paris 1932, 2 vol. (en collaboration avec Haute-coeur).
- H. Laoust**. Le réformisme orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle, REI, 1932 p. 157—224.
- Le Caire et sa fonction dans l'Islam arabe contemporain, en Afrique française, juin 1933, p. 318 — 321.
- Introduction à une étude de l'enseignement arabe en Egypte, REI, 1933 p. 300 — 351.
- Quelques opinions sur la théodicée d'ibn Taimyia, in Melanges Maspero, 1937. p. 431 — 438.
- Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida, trad. annotée du Hilafa. de Rashid Rida, Beyrouth, imp. Catholique 1938, 286 p.

- L'évoluion de la condtion sociale de la femme musulmane en Egypte, en Afrique Française, 1935, p. 171—176.
- Une risala d'Ibn Taimiya sur le serment de répudiation, in BEO, 1938.
- Contribution à une étude de la méthologie canonique d'ibn Taimiya, Le Caire, IFAO, 1939 ,247 pages.
- J. Sauvaget** Les Monuments historiques de Damas, Beyrouth, imp. Catholique, 1932.
- Esquisse d'une histoire de la ville de Damas, REI, 1935, p. 422—475.
- D.M. Donladson**, The Shiite religion, a history of Islam in Persia and Irak, Londres, Luzac, 1933.
- L. A Mayer**, Saracenic Heraldry, Oxford Clarendon Press, 1933.
- L. Bercher**, L'Islam et les bases du pouvoir (traduction de al-Islam wa usal al hukm de Ali abd ar-Razik) in REI 1933 cahier III et 1934 cahier IV.
- Hans Kofler**, Handbuch des Islamischen Staats and Verwaltungsterchtes von Badr ad-Din Ibn Gamaa in Islamica, VI (1934) p, 349-414, VII (1935) p. 1 — 65, A. N. POLIAK, les révoltes populaires en Egypte à l'époque des Mamelouks et leurs causes économiques, in REI, 1934 p. 251 — 273.
- Le caractère colonial de l'Etat mamelouk, in REI, 1935, p. 238—239.
- La féodalité islamique, in REI, 1936 p. 247 — 265.
- Ibrahim Madkour**, l'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude, ses applications, Paris, Vrin, 1934.
- La place d'Al-Farabi dand l'école philosophique musulmane, Paris 1934.

E. Rosenthal, Averoes paraphrase on Plato's Politeia", JRAS, 1934,
p. 737—744.

M. Ventura, La philosophie de Saadia Gaon, Paris, Vrin, 1934.

— Le Kalam et le péripatétisme d'après le Kuzari, Paris, Vrin, 1934.

J. Schacht, G. Bergstrasser's Grundzuge des Islamischen Rechts. Berlin
et Leipzig, 1935.

W. Ivanow, A Creed of the Fatimids (a summary of the TAG
AL-AKA'ID de Sayyidna Ali b. Muhamed. b. al-Walid +
621—1215), Bombay, Qayyimah Press, 1936.

فهرست
الكتاب الثاني

الفصل الرابع : أصول الفقه

١ - اعادة فتح باب الاجتهاد ونظرية

أصول الفقه ... ١٠٥

٢ - القرآن ... ١١١

٣ - السنة ... ١١٧

٤ - الاجماع ... ١٢٢

٥ - القياس ... ١٢٩

٦ - المصلحة ... ١٣١

هوامش المؤلف (في القسم الأول) ... ١٣٧

القسم الثاني

عناصر المجتمع والدولة

الفصل الأول : الجماعة ...

١ - التضامن الإسلامي (التعاون) ... ١٦٣

٢ - الأمة والقضية السياسية ... ١٦٩

٣ - التكفير ... ١٧٣

الفصل الثاني : الأقليات الدينية ...

١ - ميثاق عمر وتحرر الأقليات ... ١٧٩

٢ - التزامات المسلمين تجاه أهل الكتاب ... ١٨٢

٣ - التزامات أهل الكتاب ... ١٨٦

١٩٥	الفصل الثالث : الأمامة والدولة
١٩٦	١ - دعائم الإلزام الشرعى للإمامة .
٢٠٢	٢ - تولية الامام
٢٠٩	٣ - صفات الامام
٢٢٠	٤ - وظيفة الامام
٢٢٩	٥ - نواب الامام
٢٣٧	٦ - واجبات الرعية نحو الامام
٢٤٥	خاتمة

٢٤٩ هوامش المؤلفت : القسم الثانى

القسم الثالث

غايات الأمة والدولة

٢٦٥	الفصل الأول : شعائر الإسلام
٢٦٩	١ - الصلاة
٢٨٢	٢ - الصوم
٢٨٩	٣ - الحج
٣٠٦	٤ - الصدقة
٣١٠	٥ - الجهاد

٣٢٣ (الحدود والتعازير)

٣٢٣ ١ - الحدود

٣٢٦ الخمر

٣٢٩ حد الزنا

٣٣٠ السرقة
٣٣٣	• المحاربة (أى قطع الطريق)
٣٣٨ ٢ - التعازير
٣٤٧ الفصل الثالث : قسم الأموال
٣٤٨ ١ - توزيع الصدقة
٣٥١ ٢ - توزيع الغنيمة
٣٥٤ ٣ - توزيع النوى
٣٦٥ الفصل الرابع : الحقوق الفردية
٣٦٦ ١ - الفرد
٣٧٦ ٢ - تشريع الزواج
٣٨٩ ٣ - النظريات الاقتصادية
٣٩٠ ١ - مفهوم الملكية
٣٩٨ ٢ - شكل العقود
٤٠٢ ٣ - الغاية فى العقود
٤١٢ ٤ - تدخل الدولة وحدوده
٤٢٧ خاتمة الأخلاق
٤٣٥	هوامش المؤلف : القسم الثالث
٤٧١ مراجع باللغة العربية
٤٨٥ مراجع باللغة الأوربية

رقم الايداع بدار الكتب

٤٩٣٣ لسنة ١٩٧٩

مطابع السفير باسكندرية